Amicus Plato sed magis amica veritas

Istoria spusei de la Homer la Tarski

Anton Adămuț

FILOSOFIE

A

ACADEMICA

INSTITUTUL EUROPEAN

Scanned with OKEN Scanner

Coordonatorul seriei este Sorin BOCANCEA.
Advisory board:
Ştefan Afloroaei (Universitatea „Al.I. Cuza" din Iaşi), Vasile Boari (Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca), Anton Adămuţ (Universitatea „Al.I. Cuza" din Iaşi), George Bondor (Universitatea „Al.I. Cuza" din Iaşi), Corneliu Bîlbă (Universitatea „Al.I. Cuza" din Iaşi), Viorel Cernica (Universitatea din Bucureşti), acad. Teodor Dima (Academia Română), acad. Alexandru Surdu (Academia Română), Gabriel Sîmbotin (Institutul de Cercetări Economice şi Sociale „Gh. Zane", Iaşi).

Anton ADĂMUŢ este profesor la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, Facultatea de Filosofie şi Ştiinţe Social-Politice, Departamentul de Filosofie. Susţine prelegeri de *Filosofie Medievală* (la specializarea „Filosofie", studii de licenţă), *Raţiune şi Credinţă* (la specializarea „Filosofie", studii de masterat), *Europa Religiilor* (la specializarea „Studii Europene de Integrare şi Securitate", studii de masterat), *Ordinea Socială şi Violenţa Religioasă* (la specializarea „Securitate Comunitară şi Controlul Violenţei", studii de masterat), *Teorii ale interpretării* (la specializarea „Filosofie", Şcoala doctorală). Conducător de doctorat. Domeniul fundamental de doctorat: Ştiinţe Umaniste/Domeniul de doctorat: Istoria Filosofiei. Autor al volumelor: *Schiţă pentru o istorie subiectivă a filosofiei* (1999, ediţia a II-a revăzută şi adăugită), *Filosofia substanţei* (1997), *Literatură şi Filosofie Creştină* (1997), *Filosofie* (1997, 1999, ediţia a II-a revăzută şi adăugită), *Filosofia Sfântului Augustin* (2001), *Filosofie. Teste-grilă pentru bacalaureat,* (2003, coautor), *Filosofie. Sinteze, comentarii, teste grilă*, (2006, coautor), [*Şi*] *Filosofia lui Camil Petrescu* (2007/2008), *Cum visează filosofii* (2008), *Filosofie şi Teologie la Sfântul Augustin* (2009), *Fenomenologia celuilalt* (*Cazul Platon – Banchetul*), (2011). Publică studii şi eseuri în reviste de specialitate şi de cultură.

Anton Adămuţ, *Amicus Plato sed magis amica veritas. Istoria spusei de la Homer la Tarski*
© 2018 Institutul European Iaşi pentru prezenta ediţie

INSTITUTUL EUROPEAN
Iaşi, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13, O. P. 6, C.P. 1309
euroedit@hotmail.com.; www.euroinst.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

ADAMUT, ANTON
Amicus Plato sed magis amica veritas. Istoria spusei de la Homer la Tarsky / Anton Adămuţ - Iaşi: Institutul European, 2018
Conţine bibliografie
ISBN 978-606-24-0233-4

1

Reproducerea (parţială sau totală) a prezentei cărţi, fără acordul Editurii, constituie infracţiune şi se pedepseşte în conformitate cu Legea nr. 8/ 1996.

Printed in ROMANIA

Scanned with OKEN Scanner

ANTON ADĂMUȚ

Amicus Plato sed magis amica veritas

Istoria spusei de la Homer la Tarski

INSTITUTUL EUROPEAN
2018

Scanned with OKEN Scanner

Socrate: „S-o spun, deşi dragostea şi sfiala pe care din copilărie le port lui Homer mă opresc să vorbesc. Căci se pare că el a fost întâiul dascăl şi diriguitor al tuturor acestor frumoşi poeţi tragici. Şi totuşi, nu trebuie preţuit un om înaintea adevărului, ci trebuie să spun ceea ce am de spus" (Platon, *Republica*, 595 b-c).

„Este preferabil, poate, să examinăm caracterul universal al binelui şi să încercăm a-i defini natura, deşi o asemenea cercetare va fi îngreuiată de faptul că cei care au introdus doctrina Ideilor ne sunt prieteni. Credem însă că, pentru a salva adevărul, este mai bine şi chiar necesar să renunţi la sentimentele personale, cu atât mai mult dacă eşti filosof. Căci, deşi le iubim pe amândouă, este pentru noi o datorie sacră să punem adevărul mai presus de prietenie" (Aristotel, *Etica nicomahică*, 1096 a).

„O frază ca *Amicus Plato sed magis amica veritas* este de neconceput în Orientul antic. Grecul caută să îşi explice prin efort propriu de gândire orice fenomen, inclusiv cel artistic, fără să se lase impresionat de prestigiul celor care formulează alte idei. Cum Homer constituie actul de naştere culturală al Eladei, se poate spune că sentimentul libertăţii în toate planurile este congenital la greci" (Gh. Ceauşescu, „Prefaţă" la Félix Buffiere, *Miturile lui Homer şi gândirea greacă*, Editura Univers, Bucureşti, 1987, p. XI).

Referenţi ştiinţifici:

Pr. Prof. univ. dr. Wilhelm Dancă – MC al Academiei Române
Prof. univ. dr. Mircea Dumitru – MC al Academiei Române

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINS

Introducere
Despre fiii risipitori şi despre felul lor de a fi: de la Homer la Platon şi Aristotel / 9

Capitolul I. Risipiți în absolut. În căutarea Lânii de Aur / 19

1. Identificarea problemei / 19
2. O *disputatio* neterminată / 22
3. Homer contra Homer – *clavis homerica* (şi un caz particular: Wilamowitz contra Nietzsche) / 29
4. Despre tăcerile filosofului / 48
5. Reveniri / 59
6. Platon – fiul risipitor. („Păsărarul" contra lui Homer) / 67
7. Aristotel şi Homer – pe scurt / 79
8. Aristotel – „mânzul" risipitor contra lui Platon / 80
9. Câte ceva despre *Republica* X şi *mimesis* (despre deprecierea ontologică a imaginii) / 93

Capitolul II. Unde s-a ajuns? Sau despre feluritele „amiciții" / 111

Capitolul III. Risipiți în relativ. Istoria spusei de la Cicero la Tarski / 131

1. Cicero – *De contemnenda morte* / 131
2. „Admirabilul" Iustin Martirul şi Filosoful / 140
3. Roger Bacon, *Doctor mirabil* şi frate franciscan / 145
4. Sfântul Toma – *in doctrina mugitum* / 151
5. Luther – despre „frica de libertate" (de unde şi nevoia de surplus de autoritate – socratică) / 163
6. Alemán, Cervantes, Gracian – *mi amigo es Platón* / 176
7. Newton „a întâlnit prieteni noi" / 178
8. Laurence Sterne şi Balzac despre *Amicus Plato* (şi puțin Dickens!) / 179
9. Tarski: *Inimicus Plato sed magis inimica falsitas* (de la Cantor la Kneale) / 181

Concluzie. „Oglinda Dianei". De la Lâna de Aur la Creanga de Aur / 189

Bibliografie / 199

Abstract / 215

Résumé / 217

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Introducere

Despre fiii risipitori şi despre felul lor de a fi: de la Homer la Platon şi Aristotel

„Când este vorba de Grecia, oamenii cultivaţi din Europa, şi cu deosebire noi germanii (şi Hegel, căci despre el este vorba, nu se laudă! - n.m.), ne simţim în largul nostru"[1]. Asta pe de o parte, şi chiar nu ştiu dacă este partea cea mai importantă căci, pe de altă parte, „despre începuturile istoriei lor, grecii vechi ştiau că sunt învăluite în taină"[2]. Aşa începe istoria grecilor, se putea altfel!, cu o contradicţie unilaterală: dacă începuturile lor erau învăluite în taină de unde ştiau acest lucru, iar dacă nu erau, de ce considerau că ar fi fost? Găsesc un punct de pornire la Noica: „cine spune «devenirea întru fiinţă» admite mai mult decât că fiinţa nu contrazice devenirea; va trebui să admită că, în schimb, devenirea poate contrazice fiinţa, atunci când nu este întru ea, şi că astfel se creează o contradicţie unilaterală"[3]. Contradicţia aceasta ar trebui să fie la îndemâna conştiinţei contemporane, nu este!, Noica însuşi îi cade pradă şi devine un teolog ratat, îl salvează, nu de tot, Rafail, fiul, îl salvează şi mai puţin fratele Alexandru printr-o nicasiană „fentă" hegeliană: „când un învingător îţi cere să te rogi pentru el, înseamnă că-ţi oferă victoria sa"[4]. Am spus că Noica este un teolog ratat, da, şi mă explic prin câteva permutări de ocurenţe în manieră parmenidiană. Fiinţa nu poate contrazice devenirea, devenirea poate contrazice fiinţa atunci când nu este întru ea, asta spune Noica. Să înlocuim în paradigma lui Noica „fiinţa" cu „Dumnezeu" şi „devenirea" cu „lumea". Unde ajungem: dacă Dumnezeu nu poate contrazice lumea (şi nu poate!), lumea poate

---

[1] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1963, p. 173.

[2] D.M. Pippidi, „Introducere" la Homer, *Iliada*, traducere în metrul original de George Murnu, studiu introductiv şi note de D.M. Pippidi, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1967, p. V.

[3] Constantin Noica, *Devenirea întru fiinţă*, studiu introductiv de Sorin Lavric, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 53.

[4] Idem, *Rugaţi-vă pentru fratele Alexandru*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 7.

contrazice pe Dumnezeu atunci când nu este întru El. Dar ce spun eu!, să văd ce spune Noica.

„Seara la Rafail, din nou în nesperată rezonanță. [...]. Când rămân singur, înțeleg că e vorba de un miracol (şi în ce-i priveşte şi în cazul meu) şi deschid Cartea Cărților. [...]. Zi de aclimatizare la mănăstire. [...]. Apoi vizităm biserica veche. [...]. Seara cu Rafail. Ce bun registru are! [...]. Seara cu Rafail, din nou în nesperată rezonanță. [...]. Zi de lecturi teologale. [...]. Slujbă cu greci în biserica mare. E prima slujbă în greacă pe care o ascult"[5]. Chestiunea aceasta ridică o problemă de etică, una pe care o avansez (fără a insista asupra ei) în termenii relației pe care Noica a avut-o cu Nae Ionescu şi ai aceleeaşi relații pe care au avut-o discipolii lui Noica cu Noica însuşi. Am spus că nu insist şi chiar nu o fac. O chestiune nu mă poate însă lăsa indiferent: de ce nu a scris Noica o etică? Să încerc să răspund în termenii unei duble judecăți etice care basculează între mitul şcolii şi fiul risipitor deopotrivă cu fratele lui. Îi vom regăsi pe toți de la Homer la Platon şi Aristotel, părinți, fii şi frați risipitori şi risipiți.

„Sfântul Ioan era cioban tare bun la Dumnezeu. Într-o zi s-a rătăcit un miel. S-a înturnat înapoi şi, căutându-l, a alergat după dânsul şi pe ape şi pe câmp [...], trei zile şi trei nopți. Când l-a prins, l-a luat în brațe şi i-a sărutat copitele: – Săracul, zice el, tare trebuie să te fi durut pe tine picioruşele, cât ai alergat. Să fi fost altul, dintr-o dată îl tăia. Atunci Dumnezeu l-a făcut sfânt"[6]. Aceasta ar fi, după Noica, varianta românească a fiului risipitor. Şi, comentează filosoful: „E frumos fără îndoială. Dar de ce toate frumusețile româneşti trebuie să fie cu ciobani, cu natură şi cu gingăşie"[7]?

Să ne reamintim parabola cu pricina, parabolă care apare doar în *Luca* 15, 11-32.

„Un om avea doi fii. Şi a zis cel mai tânăr dintre ei tatălui său: «Tată, dă-mi partea ce mi se cuvine din avere». Şi el le-a împărțit averea[8]. Şi nu după

---

[5] Idem, *Jurnal de idei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, pp. 175-176.
[6] Idem, *Jurnal filozofic*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 122
[7] *Ibidem*.
[8] Aici sunt cel puțin două probleme: împărțirea averii şi neascultarea. Legea moştenirii prevede împărțirea moştenirii între fii, întâiul-născut beneficiind de o parte dublă de moştenire (adică 2/3din total – cf. *Deuteronom* 15-17: „Dacă un om, care are două neveste, iubeşte pe una şi nu iubeşte pe cealaltă, şi dacă are copii cu ele, din care întâiul născut este de la nevasta pe care n-o iubeşte, când îşi va împărți averile între fiii lui, nu va putea face întâi născut pe fiul aceleia pe care o iubeşte, în locul fiului aceleia pe care n-o iubeşte, şi care este întâiul născut. Ci să recunoască de întâi născut

Scanned with OKEN Scanner

multe zile, adunând toate, fiul cel mai tânăr s-a dus într-o țară depărtată şi acolo şi-a risipit averea, trăind în desfrânări[9]. Şi după ce a cheltuit totul, s-a făcut foamete mare în țara aceea, şi el a început să ducă lipsă. Şi ducându-se, s-a alipit el de unul din locuitorii acelei țări, şi acesta l-a trimis la țarinile sale să păzească porcii. Şi dorea să-şi sature pântecele din roşcovele pe care le mâncau porcii, însă nimeni nu-i dădea. Dar, venindu-şi în sine[10], a zis: «Câți argați ai tatălui meu sunt îndestulați de pâine, iar eu pier aici de foame! Sculându-mă, mă voi duce la tatăl meu şi-i voi spune: Tată, am greşit la cer şi înaintea ta. Nu sunt vrednic să mă numesc fiul tău. Fă-mă ca pe unul din argații tăi». Şi, sculându-se, a venit la tatăl său. Şi încă departe fiind el, l-a văzut tatăl său şi i s-a făcut

---

pe fiul aceleia pe care n-o iubeşte şi să-i dea o parte îndoită din averea lui; căci fiul acesta este cel dintâi rod al puterii lui, şi lui i se cuvine dreptul de întâi născut". Apoi, fiul risipitor este neascultător față de tată, la fel şi celălalt, la drept vorbind ne aflăm în fața fiilor mânioşi. De remarcat că în *Deuteronom* 21, 18-21 se spune: „Dacă un om are un fiu neascultător şi îndărătnic, care n-ascultă nici de glasul tatălui său, nici de glasul mamei lui, şi nu-i ascultă nici chiar după ce l-au pedepsit, tatăl şi mama să-l ia şi să-l ducă la bătrânii cetății lui şi la poarta locului în care locuieşte. Să spună bătrânilor cetății lui: «Iată, fiul nostru este neascultător şi îndărătnic, n-ascultă de glasul nostru». Şi toți oamenii din cetatea lui să-l ucidă cu pietre şi să moară. Astfel să cureți răul din mijlocul tău, pentru ca tot Israelul s-audă şi să se teamă". Cei doi nu riscă mult, cei doi riscă totul şi doar felul risipei de iubire a tatălui le conservă ființa.

[9] Ocurența de reținut este: „şi-a risipit averea, trăind în desfrânări – *kai ekei dieskoprise ten ousian autou zon asotos / dissipavit substantiam suam vivendo luxuriose*". Trei termeni ne rețin atenția. „Averea", termen tradus cu *ousia / substantia,* e vorba în fond de ființa Tatălui care e aceeaşi cu ființa Fiului, dar fii nu ştiu, unul e imatur, celălalt e îndărătnic. Avem apoi verbul *diaskorpizo* pentru „a risipi". Sensul este acela de „boală ontologică", de împrăştiere, de „amplasament vicios", de „viață fără orizont de salvare", ceea ce trimite la al treilea termen: *asotos* (fără mântuire: *a-soteria*). „Adjectivul *sôs* derivat din substantivul *soteria* („mântuire") corespunde latinescului *sanus*, ceea ce înseamnă că mântuirea omului corespunde unei stări de sănătate ontologică a sufletului" – cf. Daniel Lemeni, „Note de curs" - „Parabola fiului risipitor. Text şi semnificații teologice", p. 2. De văzut pp. 1-3, foarte consistente - vezi https://litere.uvt.ro/litere-old/pdf/formare-duhoviceasca-an-1-sem-2.2503201401.pdf sau https://www.scribd.com/mobile/.../Formare-Duhoviceasca-an-1-Sem-2-2503201401. Trimit la Andrei Pleşu, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012, pp. 262-263.

[10] „Venindu-şi în sine" - *In se autem reversus* - vrea să spună: situația „a-soterică" a trecut, mântuirea e aproape şi e în noi, „credința ta te-a mântuit" – *Fides tua te salvam fecit* – *Luca* 7, 50 (episodul cu femeia păcătoasă din cetate). Formula este egală în putere aceleia din episodul cu femeia cu scurgerea, *Matei* 9, 22: „credința ta te-a vindecat" – *Fides tua te salvam fecit.*

Scanned with OKEN Scanner

milă şi, alergând[11], a căzut pe grumazul lui şi l-a sărutat. Şi i-a zis fiul: «Tată, am greşit la cer şi înaintea ta şi nu mai sunt vrednic să mă numesc fiul tău». Şi a zis tatăl către slugile sale: «Aduceţi degrabă haina lui cea dintâi şi-l îmbrăcaţi şi daţi inel în mâna lui şi încălţăminte în picioarele lui. Şi aduceţi viţelul cel îngrăşat şi-l înjunghiaţi şi, mâncând, să ne veselim. Căci acest fiu al meu era mort şi a înviat, pierdut era şi s-a aflat». Şi au început să se veselească. Iar fiul cel mare era la ţarină. Şi când a venit şi s-a apropiat de casă, a auzit cântece şi jocuri. Şi, chemând la sine pe una dintre slugi, a întrebat ce înseamnă acestea. Iar ea i-a răspuns: «Fratele tău a venit, şi tatăl tău a tăiat viţelul cel îngrăşat, pentru că l-a primit sănătos». Şi el s-a mâniat şi nu voia să intre, dar tatăl lui, ieşind, îl ruga. Însă el, răspunzând, a zis tatălui său: «iată, de atâţia ani îţi slujesc şi niciodată[12] n-am călcat porunca ta. Şi mie niciodată nu mi-ai dat un ied, ca să mă veselesc cu prietenii mei. Dar când a venit acest fiu al tău, care ţi-a mâncat averea cu desfrânatele, ai înjunghiat pentru el viţelul cel îngrăşat». Tatăl însă i-a zis: «Fiule, tu în totdeauna eşti cu mine şi toate ale mele ale tale sunt. Trebuia însă să ne veselim şi să ne bucurăm, căci fratele tău acesta mort era şi a înviat, pierdut era şi s-a aflat»". Iată parabola despre care s-a spus că ar fi de tot îndestulătoare pentru mântuirea noastră dacă toată Scriptura s-ar pierde.

Câteva precizări pentru a înţelege mai bine textul şi contextul. Nu exista ocară mai mare pentru un evreu decât aceea de a fi porcar. Spre exemplu, în Egipt, unde oamenii se închinau la dobitoace, numai porcarii nu aveau dreptul să intre în templu. Un proverb evreiesc spune: „blestemat să fie cel care creşte porci"!

Apoi, „haina cea mai bună" (*stolam primam*) era semn de onoare, semn de distincţie, „inelul" (*et date annulum in manum ejus*) era semn de autoritate (fiul cel mare primea inelul la moartea tatălui – „Faraon a zis lui Iosif: «Uite, îţi dau stăpânire peste toată ţara Egiptului». Faraon şi-a scos inelul din deget şi l-a pus în degetul lui Iosif; l-a îmbrăcat cu haine de in subţire. [...]. Astfel i-a dat

---

[11] „În cultura semitică, un bărbat onorabil nu aleargă niciodată. Costumaţia epocii era de aşa natură încât nu puteai alerga fără să-ţi ridici roba, ceea ce implica dezvelirea – socotită impudică – a picioarelor. Tatăl acceptă, aşadar, din compasiune, o postură indemnă" (Andrei Pleşu, *op. cit.*, p. 267)

[12] Asistăm în continuare la o bătălie între adverbe: „niciodată", o negaţie temporală absolută, un adverb negativ (*numquam*) folosit de două ori de fratele fiului risipitor (*Luca* 15, 29) şi „întotdeauna" – *semper*, o afirmaţie temporală absolută, un adverb pozitiv folosit o singură dată de tatăl celor doi fii mânioşi. O singură dată e pentru tată mai mult decât de două ori pentru fiul cel mare! Fiul de acasă se priveşte pe sine ca pe un serv şi pe tată ca pe un stăpân, tatăl îl priveşte doar ca pe un fiu.

Scanned with OKEN Scanner

faraon stăpânire peste toată țara Egiptului" – *Facerea* 41, 42; „Şi i-a dat lui stema şi veşmântul său şi inelul, ca să aducă pe Antioh, fiul său, şi să-l crească pentru domnie" – *1 Macabei* 6, 15). Cât priveşte „încălțămintea" (*et calceamenta in pedes ejus*) sensul este: te primesc înapoi, spune tatăl, dar nu ca pe o slugă ci ca pe un fiu, încălțămintea este semn de libertate, în Orient încălțămintea era un lux, numai robii umblau desculți, iar „vițelul cel îngrăşat", nu „cel gras", (*vitulum saginatum*) era ținut pentru sărbători.

Ce spune Noica?: „Revăd tot Jurnalul. Ce conchide el, în fond? Numai două lucruri, două mituri proprii: mitul Şcolii şi mitul Fratelui. Şi poate că nu sunt nici măcar două, ci e unul singur. Căci sunt eu însumi Fratele, care caută, prin Şcoală, împăcarea cu lumea: cu fiii ce vin, cu fiii ce pleacă în lume"[13]. Problema este, până la urmă, aceea a „reperului etic în gândirea lui Noica"[14]. Se poate vorbi despre o etică nicasiană? Căci Noica nu a scris un tratat de etică aşa cum a scris unul de ontologie. La Noica spiritul sistemic biruie spiritul sistematic şi, „cum se ştie, spiritul sistemic aprehendează ordinea subiacentă figurilor de naştere şi pierire a ființei, în timp ce spiritul sistematic eludează dezordinea, haosul, abnormalitățile şi dezorganizarea gestante de ordine şi organizare"[15]. Spiritul sistemic are „potențial etic", caz în care Noica poate fi, cu siguranță, un moralist, în nici un caz nu poate fi un etician.

Avem, prin urmare, mitul Fratelui. Noica, şi încă din tinerețe, este convins că „toată viața noastră morală începe aci: între fiul risipitor şi fratele lui. Ne pierdem şi ne căim; sau ne păstrăm şi ne împietrim inima. E rău să nu asculți. Dar e la fel de rău să ştii să asculți – şi să ții minte"[16].

---

[13] Constantin Noica, *Jurnal filozofic*, p. 124.

[14] Sorin Vieru, „Reperul etic în gândirea lui Noica", în revista *22*, nr. 665, 3-9 dec. 2002, pp. 12-13, la fel studiul „Noica şi etica", în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. V, Centenar Constantin Noica (1909-2009), coordonatori: Acad. Alexandru Surdu, Viorel Cernica, Titus Lates, ediție îngrijită de Mona Mamulea, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2009, pp. 463-468.

[15] Idem, loc. cit.. Iar în „Noica şi etica", *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. V, autorul scrie: „Parabola Fiului Rătăcitor şi a Fratelui acestui fiu, în interpretarea pe care i-o dă Noica, vorbeşte despre două conduite morale şi, ca atare, despre două etici, între care contradicția este într-adevăr unilaterală", p. 466, ceea ce era de demonstrat. M-am oprit şi eu asupra acestui loc: Anton Adămuț, „Constantin Noica: despre dubla imposibilă judecată etică", în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, Supliment, (coordonatori: Alexandru Surdu, Viorel Cernica, ediție îngrijită de Mona Mamulea şi Doru Şincai), vol. VII, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2011, pp.74-78, revin şi augmentez în textul de față.

[16] Constantin Noica, *Jurnal filozofic*, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

Cum interpretează Noica parabola fiului risipitor? În următorii termeni: mai întâi ne spune că avem a lăsa deoparte adevărurile teologiei, apoi că avem a privi viața creştinului cum este, cum poate fi ea. Aceasta este premisa de asumat. Concluzia devine loc comun la Noica: „veți vedea atunci că polii ei (ai vieții – n.m.) nu sunt decât aceştia: fiul risipitor şi fratele său. Între aceste două capete se petrece viața noastră creştină, cu triumfurile ei, dar mai ales cu impuritățile ei”[17]. Ambii fii, căci ei sunt mai curând fii decât frați!, greşesc. Nu o fac însă la fel, deşi o fac deopotrivă. Greşala unuia este că ignoră şi se ignoră pe sine dacă nu cunoaşte pe Dumnezeu. Chestiunea aceasta îi naşte motivația şi îi creează miza: pleacă în lume ca să caute pe Dumnezeu şi astfel să nu se mai ignore, să se caute adică (şi) pe sine. În *Jurnal*, Noica spune că dacă şi-ar fi întâlnit învățătorul la vreme, fiul risipitor nu ar mai fi plecat în lume. Iar ignoranța care-l condamnă şi-l aruncă în păcat este şi aceea care-l salvează, căci neştiința lui este tot una nevinovăției. A fi ignorant nu este un păcat, aşa cum stau lucrurile la greci; orgoliul este problema, şi fiul risipitor nu este un orgolios. Neştiutor şi nevinovat din cauza aceasta, fiul risipitor este iertat şi, se întreabă Noica, „cine ştie dacă Dumnezeu nu-l mântuie”[18]?

Greşeşte, am spus, şi celălalt, dar nu pentru că nu ştie ci tocmai pentru că ştie şi ține minte. Fratele fiului risipitor cunoaşte pe Dumnezeu şi, prin consecință, se cunoaşte şi pe sine. Nu însă până la capăt! Tatăl iubeşte la fel şi pe risipitor şi pe risipit: „Îi erau dragi amândoi, cel mare şi cel mezin; poate puțin mai mult mezinul decât cel mai mare, dar atât de puțin mai mult, că nici el nu băga de seamă”[19]. Dragostea tatălui este însă înțeleasă diferit de către cei doi frați. Cu cât tatăl iubeşte mai mult pe risipitor cu atât mai mult îl urăşte risipitul. Dragostea tatălui are efecte diferite asupra fiilor. Pentru risipitor este o dragoste cerească, pentru risipit este una diabolică. Tatăl, ca într-un soi de echilibru ontologic, este gata să fie generos cu amândoi. Reacția fiilor comandă atitudinea tatălui, măcar că la praznicul tatălui amândoi sunt bineveniți. Fratele fiului risipitor respectă porunca şi tatăl este văzut mai mult ca un stăpân decât ca un tată. Dacă i se porunceşte mult se supune mult, ştie să se supună, este numai supunere şi, aceasta chiar nu o ştie!, nu poate converti supunerea în iubire. Incapacitatea lui funciară este aceea de a nu putea iubi. Nu ştie să iubească şi

---

[17] Idem, „Fiul risipitor şi fratele său”, în *Eseuri de Duminică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 26.

[18] *Ibidem*.

[19] Giovanni Papini, *Viața lui Isus*, traducere de Alexandru Marcu, Editura Ago-Temporis, Chişinău, 1991, p. 145.

Scanned with OKEN Scanner

nici nu poate să se bucure de bucuria altuia. E ființă stătătoare şi ascultătoare, face şi îşi ştie fapta, dă totul şi cere totul. Doar că „totul" lui este incomplet şi de aceea tatăl nu-l răsplăteşte precum pe celălalt fiu. În acest moment risipitul se supără în loc de a fi mâhnit iar tatăl se mâhneşte fără să fie şi supărat. Iar Noica se întreabă: „şi cine ştie dacă Dumnezeu îl mântuie"[20]?

Este un cetățean ideal fratele fiului risipitor, doar că este mereu trist şi ursuz. Practică un păgubos discurs de consolare în care se vede „tristețea de a nu fi păcătuit. Tristețe care cuprinde din când în când pe îngeri şi aproape întotdeauna pe oamenii mediocri. În frunte cu fratele fiului risipitor"[21]. Şi atunci fratele fiului risipitor se refugiază în țarină unde citeşte pe Cicero. Mereu, risipitul citeşte pe Cicero şi nu ştiu de ce am senzația că lectura lui preferată este *De officiis*! Poate că este un cetățean model şi un individ exemplar, dar nu şi persoană. Poate respecta, nu poate însă şi iubi.

Întrebarea nu este: care e mai bun dintre cei doi, nu este: care greşeşte mai puțin căci, în esență, nici unul nu are dreptate până la capăt, ceea ce revine la a spune că nici unul nu este bun. Adevărul este altul: amândoi sunt vii, amândoi trăiesc din plin, e drept, fiecare în felul lui, şi amândoi sunt, mai mult sau mai puțin, fiecare dintre noi. Frații trăiesc, ascunşi sau la vedere, în toți creştinii care suntem. Şi atunci când nu suntem cu fratele fiului risipitor suntem cu celălalt sau cu amândoi deopotrivă. Comentează Noica: „Fiul risipitor spune: «Îți mulțumesc, Doamne, că mi-ai dat gustul voluptății, setea orgoliului, şi invidia, şi fățărnicia, şi ura. Cu ele nimeni nu e mare. Dar fără ele nimeni nu e viu». Fratele fiului risipitor întoarce aci capul, cu dezgust"[22]. Dar fiul risipitor insistă: „Dacă-mi reuşeşte păcatul e bine: am voluptatea; dacă nu-mi reuşeşte, e iarăşi bine: am virtutea"[23]. Iată cum unul păcătuieşte din voluptate, risipitorul, celălalt, risipitul, din orgoliu. În concluzie, amândoi păcătuiesc, amândoi sunt vinovați de păcatul curiozității, „fiul risipitor din curiozitatea deschisă a aventurierului, iar fratele fiului risipitor din curiozitatea meschină a reținutului"[24].

Interpretarea ultimă a lui Noica spune că unul este Foamea originară, celalalt este Frica originară. Risipitorului îi e mereu foame, foame de lume, de

---

[20] Constantin Noica, *Eseuri de Duminică*, p. 26.
[21] Idem, *Jurnal filozofic*, p. 17.
[22] *Ibidem*, p. 37.
[23] *Ibidem*, p. 96.
[24] Idem, *Eseuri de Duminică*, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

nou. Risipitului îi e mereu frică să nu piardă, nu riscă nimic, nu dă nimic. Unul dă ocol lumii, celălalt dă ocol grădinii.

După ce a terminat pe Cicero, fratele fiului risipitor s-a apucat de Voltaire şi spune: *Cela est bien dit, mais il faut cultiver notre jardin*[25]. Unul e Marta, destoinică şi nemulţumită, certăreaţă şi pierdută în acţiune, celălalt e Maria, risipitoare de iubire şi pierdută în contemplaţie.

Problema este următoarea: pot fi cei doi, împreună s-au separat, judecaţi etic? Noica spune că nu: „nici unul nu poate fi judecat etic. Fratele cel bun încorporează etica; dar singur fiul risipitor ar putea scrie una. Căci etica e o simplă perspectivă asupra vieţii, şi creştinismul-viaţă nu s-a acoperit niciodată cu o singură perspectivă"[26]. Înţeleg *în acest fel* de ce Noica nu a putut scrie o etică chiar dacă ar fi dorit aceasta! Şi uite-aşa se trece de la etică la ontologie dacă acceptăm că „Devenirea" este fiul risipitor iar „Fiinţa" este fiul statornicit. Contradicţia unilaterală trece dintr-un registru în altul fără nici un fel de paradox!

Ce se alege din şi cu fratele fiului risipitor? Iată ce spune Noica: „Văd atât de concret pe fratele acesta moral, încât îl aud judecând asupra lumii de azi, luând atitudine, ţinând prelegeri, participând şi mai ales refuzând. Pentru că e un om curios – ca orice fiinţă stătătoare – va veni să vadă ce facem la Şcoală. Cineva din noi îi va spune în faţă: «Eşti fratele fiului risipitor»? El nu aude bine, căci toţi orgolioşii sunt niţel surzi, şi va spune: «Scuzaţi-mă, sunt profesorul...». Şi va aştepta să-l întrebăm ce materie profesează. Dar nu-l va întreba nimeni"[27]. Cam aşa şi cu Platon şi Aristotel, cu Platon şi Homer, cu Aristotel şi Homer, cu Platon şi Socrate, ceea ce mă interesează mai la vale.

Parabola fiului risipitor apare doar în *Luca*, iar Evanghelia lui Luca nu se bazează pe criterii pur biografice. Scopul ei este acela de a face o lectură aprofundată a evenimentelor realizate în persoana lui Cristos. Cu Isus se desfăşoară în istorie un plan al cărui final este mântuirea oamenilor. Nu

---

[25] „Trebuie să ne lucrăm grădina" - *Candid sau Optimistul*, în Voltaire, *Opere alese*, vol. II, traducere de Alexandru Philippide, cu note introductive de N.N. Condeescu, ESPLA, Bucureşti, 1959, cap. XXX, p. 399. „Formula, devenită aproape proverbială, a stârnit numeroase discuţii contradictorii", grădina nu e doar şi nu e în primul rând a fratelui fiului risipitor, ea vizează posibilul şi de aceea este fertilă, fiul risipitor se simte bine şi aici, mai mult decât chiar fratele său; – vezi Petruţa Spânu, „Râs şi rictus în povestirea *Candid sau Optimistul* de Voltaire", în *Acta Iassyensia Comparationis*, 7/2009, p. 260.

[26] Constantin Noica, *Eseuri de duminică*, p. 28.

[27] Idem, *Jurnal filozofic*, p. 70.

Scanned with OKEN Scanner

întâmplător Luca este considerat teologul istoriei mântuirii. El subliniază activitatea şi acţiunea zilnică a mântuirii, faptul că mântuirea implică o străduanie permanentă în perseverenţă, iar ideea parabolei fiului risipitor este următoarea: pocăinţa nu este niciodată prea târzie pentru oricare dintre noi, adevărul şi lumina sunt cu noi.

Se poate lesne observa că fratele fiului risipitor, atunci când vorbeşte cu tatăl său despre fratele său nu spune niciodată „fratele meu", ci „fiul Tău". Ca într-un soi de compensaţie ontologică, tatăl nu spune niciodată „fiul meu", spune mereu: „fratele tău". Dar fratele fiului risipitor nu înţelege! Şi „când se spune «se iubesc ca fraţii», se spune tocmai ceea ce n-ar trebui să se spună. Rareori fraţii se iubesc cu adevărat. [...]. În loc de iubire frăţească, spună-se iubire părintească: vom greşi mai puţin"[28]. Iacov înşală pe Esau, Iosif este vândut de fraţii săi, Absalom ucide pe Ammon, Solomon pune la cale uciderea Adoniei. Comentează Noica: „Abel este cioban şi Cain plugar. Abel rătăceşte ca Fiul, şi Cain frământă locul, ca Fratele. Iar Cain ucide pe Abel. Întotdeauna Cain ucide pe Abel"[29]. Probabil că pragmatismul lui Noica era departe de etică, motiv pentru care, tot ce se poate, nici nu a scris o etică. Nici Platon nu a scris o *Etică*, a compensat din plin neajunsul „cea mai bună minte" dintre discipoli, Aristotel. Parabole, epopei, mituri, nu sunt tocmai departe aceste forme de comunicare. În parabolă, naraţiunea (la fel în cânt şi mit) substituie argumentaţia, epicul surclasează metafizic argumentaţia logică, epicul „nu dă ceva *de gândit* fără să dea ceva *de trăit*", „discursul e *argumentativ*, povestea e *indicativă*"[30].

---

[28] Giovanni Papini, *op. cit.*, pp. 145-146. Despre trei feluri de risipă vorbeşte parabola: „*Risipa de risipire*. E risipa pe care o întruchipează fratele cel mic. [...]. *Risipa de cumineţenie*. Poate fi cineva *prea* cuminte? Da, dacă sursa cumineţeniei nu e jertfa *ascultării*. [...]. *Risipa de iubire*", este risipa tatălui - Andrei Pleşu, *Parabolele lui Iisus*, pp. 261-270.

[29] Constantin Noica, *Jurnal filozofic*, p. 14.

[30] Andrei Pleşu, *op. cit.*, pp. 13, 17, 18.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul I

Risipiți în absolut
În căutarea Lânii de Aur

1. Identificarea problemei

Plec în acest text de la un loc aparent la îndemâna fiecăruia dintre noi: *Amicus Plato sed magis amica veritas.* Pare un loc de tot comun (*tópos koinós – locus communis* – „commonplace")! Numai că „«locurile comune» nu fac din nimeni vreun specialist în vreo ştiinţă, fiindcă ele nu se referă la teze speciale, dar au în schimb întotdeauna o bază empirică, sunt deci o generalizare a cazurilor particulare din ştiinţă şi din viaţă''[1]. Iar Aristotel ne spune cum că „unele probleme sunt generale, altele sunt particulare [...]. Amândouă felurile de probleme au în comun locurile cu ajutorul cărora stabilim sau respingem universal o propoziţie. În adevăr, dacă am dovedit că un atribut aparţine tuturor cazurilor, am dovedit totodată că atributul aparţine şi câtorva cazuri; de asemenea, dacă am dovedit că atributul nu aparţine nici unui caz, am dovedit că nu aparţine nici câtorva cazuri"[2]. Locul comun pe care vreau să-l pun în discuţie îl formulez în felul următor: ce este, până la urmă, ceea ce credem cu toţii că ne este la repede îndemână: *Amicus Plato sed magis amica veritas*? Este un „proverb", o „spusă", o „formulare", un „aforism", un „slogan", o „inscripţie", o „afirmaţie", o „epitomiză"? Şi mă întreb asupra acestui lucru pentru că texte de referinţă nu păstrează nici măcar o minimă constanţă faţă cu locul invocat. Iată câteva exemple suficient de recente :

a. Hans-Georg Gadamer uzează prudent de sintagma „the formulation"[3] ;

---

[1] Cf. Mircea Florian, traducere, studiu introductiv, introducere şi note la Aristotel, *Organon II*, *Topica*, Editura IRI, Bucureşti, 1998, p. 255.

[2] Aristotel, *Organon II*, *Topica*, ed. cit., cartea II, 109 a.

[3] Hans-Georg Gadamer, „Amicus Plato Magis Amica Veritas", în *Dialog and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*, translated and with an Introduction by Christopher Smith, Yale University Press, New Haven and London, 1980, p. 194. Formula, aşa cum o foloseşte Gadamer, pare a proveni din Evul Mediu târziu.

b. Henry Guerlac foloseşte ocurenţele „slogan", „proverb", „aforism", „inscripţie"[4];
c. Leonardo Tarán apelează la „epitomiză", „proverb", „spusă", „afirmaţie"[5].

Chestiunea pare a deveni artificial dificilă. Să megem puţin îndărăt cu necesare precizări. Cea mai importantă precizare vizează conţinutul ca atare al termenului „proverb".

În ebraică avem pentru „proverb" cuvântul „masal", probabil din rădăcina „MSL" care înseamnă „a conduce"[6]. Prin urmare, proverbul este un cuvânt rostit de un conducător. Aşa apare în *1 Samuel* 10, 12, ca „proverb", „zicală": *Responditque alius ad alterum, dicens: Et quis pater eorum? Propterea versum est in proverbium: Num et Saul inter prophetas? Cessavit autem prophetare, et venit ad excelsum*; / «Cineva din Ghibeea a răspuns: „Şi cine este tatăl lor?" De-acolo zicala : „Oare şi Saul este între prooroci?"». Apare apoi drept „cuvânt de pomină" sau „de batjocură" ca în *2 Cronici* 7, 20: *Sanctificavit quoque Salomon medium atrii ante templum Domini: obtulerat enim ibi holocausta et adipes pacificorum: quia altare aeneum, quod fecerat, non poterat sustinere holocausta et sacrificia et adipes*; / „vă voi smulge din ţara Mea, pe care v-am dat-o, voi lepăda de la Mine Casa aceasta, pe care am închinat-o Numelui Meu, şi o voi face de pomină şi de batjocură printre toate popoarele". Ideea este că acela care suferă, devine subiectul unei lecţii din care alţii pot trage o învăţătură. Alte sensuri: "cântec zeflemitor": *Isaia* 14, 4: *sumes parabolam istam contra regem Babylonis, et dices : Quomodo cessavit exactor; quievit tributum*? / «atunci vei cânta cântarea aceasta asupra împăratului Babilonului şi vei zice: „Iată, asupritorul nu mai este, asuprirea a încetat"»);

---

[4] Henry Guerlac, „Amicus Plato and Other Friends", în *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39. No. 4 (Oct.-Dec., 1978): „slogan", p. 627; „proverb", pp. 627, 630, 632; „aphorism", pp. 627, 628, 631; „inscription",- p. 633.

[5] Leonardo Tarán, „Amicus Plato sed magis amica veritas", in *Collected Papers (1962-1999)*, BRILL Academic Publishers, Leiden-Boston-Koln, 2001: „epitomize" - p. 1; „proverb", pp. 2, 3, 5, 6, 23, 29, 42; „saying", pp: 2, 4, 7, 8, 10, 12, 15, 24, 26, 31, 32, 33, 35; „statement", p. 28. Amintesc aici şi capitolul „AMICUS PLATO ... sau *Despărţirea de Noica*", în Alexandru Paleologu, *Ipoteze de lucru*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1980, pp. 7-67. „E cazul de a *exclama* (s.m.): *amicus Plato...*"; p. 31. Numai că, spre deosebire de Aristotel, sper să nu fie deplasată comparaţia!, Paleologu se „desparte" de Noica într-un alt fel: „adică deloc", p. 67.

[6] *Dicţionar Biblic*, Societatea Misionară Română, Editura „Cartea Creştină", Oradea, 1995, pp. 1081-1082. Anatole Bailly traduce *paroimia* prin „proverb", „parabolă", *Dictionnaire Grec-Français*, Librairie Hachette, Paris, 1915, p. 1492.

Scanned with OKEN Scanner

„ghicitoare", „întrebare încurcată": *Habacuc* 2, 6: *Numquid non omnes isti super eum parabolam sument, et loquelam aenigmatum ejus, et dicetur: Vae ei qui multiplicat non sua? usquequo et aggravat contra se densum lutum*? / «Nu va fi el de batjocura tuturor acestora, de râs şi de pomină? Se va zice: „Vai de cel ce adună ce nu este al lui! Până când se va împovăra cu datorii?"».

În limba greacă termenul corespunzător este *paroimia* (din *para*: "în afară", „pe lângă" şi *imos*: "drum"), încât proverbul este un cuvânt comun întrebuințat de mulțime, aplicat la cazuri particulare sau multiple dar totdeauna similare. *Paroimia* poate însemna şi „proverb", şi „zicere obscură", şi „zicală" (*Ioan* 16, 25: *Haec in proverbiis locutus sum vobis. Venit hora cum jam non in proverbiis loquar vobis, sed palam de Patre annuntiabo vobis*; / „V-am spus aceste lucruri în pilde. Vine ceasul când nu va voi mai vorbi în pilde, ci vă voi vorbi desluşit despre Tatăl"; *Ioan* 16, 29: *Dicunt ei discipuli eju : Ecce nunc palam loqueris, et proverbium nullum dicis*; / «Ucenicii Săi I-au zis: „Iată că acum vorbeşti desluşit şi nu spui nicio pildă"»; *2 Petru* 2, 22: *Contigit enim eis illud veri proverbii: Canis reversus ad suum vomitum*: *et, Sus lota in volutabro luti*; / «Cu ei s-a întâmplat ce spune zicala adevarată: „Câinele s-a întors la ce vărsase" şi „scroafa spălată s-a întors să se tavalească iarăşi în mocirlă"», sau „proverb", „pildă": *Ioan* 10, 6: *Hoc proverbium dixit eis Jesus*: *illi autem non cognoverunt quid loqueretur eis*; / „Isus le-a spus această pildă, dar ei n-au înțeles despre ce le vorbea").

Oricum, proverbul este un gen literar, parabola este o figură de stil, şi aici se apropie de sensul prim al lui „masal" care s-ar traduce şi prin „comparație", încât sensul exact al termenului „parabolă" este: punerea a două lucruri unul lângă altul, prin urmare este vorba despre compararea lor.

Pe scurt, un proverb *comunică* un adevăr prin asemănare fără să fie el însuşi un adevăr. Cu alte cuvinte proverbul este un discurs concis despre înțelepciune, atât de concis încât poate fi redus la câteva cuvinte.

În limba română cuvântul „proverb" (*pro*)vine din limba latină, din *proverbium*, si înseamnă chiar „proverb", „dicton". Este format din prefixul *pro* („înainte", „în fața", „pentru", „în loc de", „spre") şi substantivul de gen neutru *verbum* care înseamnă, față cu problema care mă interesează aici, „vorbă adâncă", dar şi „vorbă goală", înseamnă „zicătoare", dar şi „a înşela pe cineva". Într-o altă explicație, cuvântul „proverb" derivă din *pro* („pentru", „spre") şi *verba* („cuvinte"), caz în care proverbul este acela care concentrează multe cuvinte în spuse puține (de unde „zicala" sau „dictonul").

Scanned with OKEN Scanner

Cât priveşte „aforismul", acesta enunţă concis, expresiv şi memorabil o cugetare cu aplicabilitate relativ generală („maximă", „adagiu", „panseu", „apoftegmă"), în timp ce „sloganul", mai curând o temă din teoria comunicării, exprimă în formule concise şi uşor repetabile (şi de reţinut) chestiuni politice şi economice cu scop publicitar sau de propagandă politică. Toate ocurenţele pomenite mai sus basculează în jurul şi înlăuntrul „proverbului".

Trei cărţi din Vechiul Testament sunt atribuite lui Solomon: *Cartea Proverbelor* (vorbeşte despre înţelepciunea *necesară* în viaţă), *Ecleziastul* (tratează despre prostia omenească *prezentă* în viaţă) şi *Cântarea Cântărilor* (prezintă dragostea ca *intermediar* între cele două extreme). *Cartea Proverbelor* are un obiectiv foarte clar: să nu ne supărăm când cineva ne atrage atenţia spunându-ne că am greşit. Iar în *Ezechiel* 3, 19 citim: *Si autem tu annuntiaveris impio, et ille non fuerit conversus ab impietate sua, et a via sua impia, ipse quidem in iniquitate sua morietur : tu autem animam tuam liberasti*; / "dacă tu vei înştiinţa pe cel rău şi el nu se va întoarce de la răutatea lui şi de la calea sa cea rea, acela va pieri de păcatul său, iar tu îţi vei mântui sufletul tău"[7] (revin asupra chestiunii la finalul cărţii).

De unde se pleacă? De la vechea şi noua problemă homerică. Să vedem despre ce este vorba, pe scurt şi în legătură cu „proverbul" în jurul căruia ne mişcăm, şi cum s-a ajuns acolo. La Platon şi Aristotel mergem, iată şi unde!

2. O *disputatio* neterminată

Două locuri exemplare sunt în joc, unul din *Republica*, altul din *Etica Nicomahică*, primul cu trimitere directă la Homer (Platon), celălat cu trimitere indirectă la Platon. şi nu ştiu de ce am impresia că personajele citate îşi plătesc polițe!, în fine, cel puţin fiul lui Nicomah, şi poate pe bună dreptate [spun în această paranteză preparatorie faţă cu raporturile celor doi, că „Liceul" – *Lykeion* – era un loc frecventat de tineri şi în care inclusiv Socrate obişnuia să-şi petreacă mult timp (la finalul *Banchetului* acolo se duce). Fac precizarea pentru a arăta că „Liceul" nu este replica lui Aristotel la Academia platoniciană, ci doar locul în care Stagiritul îşi va aşeza, pentru 13 ani, şcoala. Liceul, în realitate,

[7] Pe larg şi cu exemplificări am întârziat asupra temei în „Câtă înţelepciune ascund proverbele", în revista *Transilvania*, nr. 8/2011, pp. 1-4.

Scanned with OKEN Scanner

data din timpul lui Pisistrate şi era un lăcaş consacrat lui Apollo Lykeios şi schimbul de replici dintre cei doi nu are nimic de-a face cu povestea aceasta][8].

Iată ce pune Platon în seama lui Socrate în *Republica* într-un „loc comun" (595 b-c), de unde toată povestea pare a pleca:

Socrate: „Aşa cum v-am spus, – n-o să mă denunțați autorilor de tragedii şi tuturor celorlalți artişti imitatori – arta imitativă pare a dăuna gândurilor ascultătorilor, căci nu au drept leac ştiința celor-ce-sunt".

Glaucon: „La ce te referi spunând aceasta"?

Socrate: „S-o spun, deşi dragostea şi sfiala pe care din copilărie le port lui Homer mă opresc să vorbesc. Căci se pare că el a fost întâiul dascăl şi diriguitor al tuturor acestor frumoşi poeți tragici. Şi totuşi, nu trebuie prețuit un om înaintea adevărului, ci trebuie să spun ceea ce am de spus"[9]. Şi de la Platon, prin Aristotel sfârşim în Augustin: *homini praeposuit veritatem* (*De civitate Dei*, X, 30). Invoc aici şi critica lui Homer administrată de Platon aşa cum apare ea în Henri-Pierre Cazac de unde aflu că Victor Cousin crede, urmând pe Joachim Camerarius, traducător al lui Homer în latină (secolul XVI), că acesta

---

[8] „Liceul era unul dintre cele trei gimnazii ale Atenei; aşezat la răsărit de oraş, pe râul Illios, acest aşezământ era închinat lui Apolo Lycianul" (Platon, *Dialoguri*, traducere de Cezar Papacostea, Editura IRI, Bucureşti, 1996, nota 1, p. 146). Discuția dintre Socrate şi Phaidon din dialogul *Phaidros* are loc pe un platou şi după o plimbare de-a lungul pârâului Illios (mai curând decât râu!).

[9] Platon, *Republica*, traducere, interpretare, lămuriri preliminare, note şi anexă de Andrei Cornea, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, 595 b-c. Potrivit lui Robert Baccou, remarca platoniciană „est légèrement ironique" în ciuda faptului că Platon resimte o tandrețe şi pietate filiale față de Homer. E clar că şi mai puțină simpatie manifestă relativ la frumoşii poeți tragici, alții decât Homer. (cf. Robert Baccou, nota 690, p. 494, în Platon, *Oeuvrea Complètes, La République*, traduction nouvelle avec Introduction et Notes par Robert Baccou, Librairie Garnier Frères, Paris, 1945). Paginile LXXII-LXXV despre poezie şi filosofie lămuresc lucrurile, dacă mai era nevoie, şi era!, la fel şi notele 689/691 de la pp. 493-494. Trimit şi la *The Republic of Plato*, edited with Critical Notes, Commentary and Appendices by James Adam, Volume II, Books VI-X and Indexes, Cambridge: at the University Press, 1902, comentariul lui Adam de la p. 365: Platon vorbeşte cu emoție (cu trimitere la *Republica* 395 b) despre „dragostea şi sfiala pe care din copilărie" le purta lui Homer. Nu putea fi insensibil la farmecul lui Homer cineva care avea atât de mult poet/poetic în el. De unde afecțiunea şi admirația față de Homer numit cel dintâi dintre poeții tragici.

Scanned with OKEN Scanner

este locul de origine al celebrei spuse care pleacă de la Aristotel[10], pe care-l urmăresc imediat.

Aristotel răspunde în *Etica Nicomahică*: „Este preferabil, poate, să examinăm caracterul universal al binelui şi să încercăm a-i defini natura (ceea ce Aristotel făcuse deja la 1095 a 26-28, n.m.), deşi o asemenea cercetare va fi îngreuiată de faptul că cei care au introdus doctrina Ideilor ne sunt prieteni. Credem însă că, pentru a salva adevărul, este mai bine şi chiar necesar să renunți la sentimentele personale, cu atât mai mult dacă eşti filosof. Căci, deşi le iubim pe amândouă, este pentru noi o datorie sacră să punem adevărul mai presus de prietenie"[11]. Povestea pare chiar mai veche, personaje sunt Hesiod, Homer, muzele şi poezia. Iată desfăşurătorul: „O vorbă a lui Hesiod, a poetului care a formulat cel dintâi, în vestita sa consacrare a muzelor, ideea unei conştiințe a misiunii poetului, poate ilustra cele spuse. În introducerea la *Teogonia*, muzele i se înfățişează acestuia şi-i spun: «Ştim să zicem multe lucruri neadevărate, ce seamănă cu cele adevărate, dar ştim, de asemenea, atunci când vrem, să facem să răsune adevărul». De cele mai multe ori, vorba aceasta este înțeleasă ca o luare de atitudine critică a poetului împotriva configurării homerice a lumii zeilor, ca şi cum poetul s-ar baza pe o nouă legitimare, de vreme ce muzele i-ar fi spus: «Avem gânduri bune cu tine. Cu toate că am putea, desigur, s-o facem, nu te vom pune să spui neadevăruri – cum l-am pus pe Homer –, ci numai lucruri adevărate». Cred - din mai multe motive, înainte de toate din pricina extraordinarei simetrii a celor două versuri – că poetul vrea

---

[10] Henri-Pierre Cazac, *Polémique d'Aristote contre la Théorie Platonicienne des Idées*, Émile Croharé, Éditeur, Tarbes, 1889, p. 11. Aceeaşi chestiune în Plato, *The Republic*, with an English Translation by Paul Shorey, In Two Volumes, II, Books VI-X, Harvard University Press, London, 1942, nota b, p. 420.

[11] Aristotel, *Etica Nicomahică*, traducere, studiu introductiv, comentarii şi note de Stella Petecel, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, 1096 a. La nota 51, p. 274 Stella Petecel spune: „ca linie de conduită, această afirmație îl caracterizează perfect pe Aristotel care nu face niciodată concesii unor considerente străine de corectitudinea cercetării. Ea este însă, fără îndoială, şi o parafrază ironică la cuvintele prin care Platon însuşi se scuză când îl critică pe Homer", cu trimitere la *Republica*, 595 b-c; 607 c [ultimul loc, 607 c spune: "dacă poezia şi rațiune ar vorbi cu rațiune în favoarea plăcerii, cum că trebuie ca ea să existe într-o cetate bine orânduită, noi le-am primi bucuroşi, fiindcă ne dăm seama că suntem sub vraja lor. Însă ceea ce pare a fi adevărat nu se cuvine trădat. Dar n-ai fost şi tu, prietene (spune Socrate lui Glaucon, fratele mai mare al lui Platon - n.m.), vrăjit de către poezie şi mai ales atunci când ai privit-o prin intermediul lui Homer"? Şi se vede cum Platon revine aici şi întăreşte ceea ce spusese deja mai înainte în *Republica*, 595 b-c].

Scanned with OKEN Scanner

să zică: muzele pot oferi întotdeauna, atunci când oferă ceva, atât adevăruri, cât şi lucruri false. A spune totodată adevărul şi neadevărul şi a indica, astfel, o direcție deschisă – iată ce constituie cuvântul poetic. Adevărul său nu este dominat de distincția dintre adevărat şi fals, în felul în care şi-l închipuie filosofii răutăcioşi, atunci când spun despre poeți: «Poeții mint însă mult»"[12]. Potrivită foarte intervenția lui Gadamer, Platon nu e tocmai pe pământ nedeşțelenit.

Şi încă puțin despre relația celor doi, Platon şi Aristotel: „Socrate atrăgea şi reținea elita tineretului de aur al Atenei prin puterea de seducția a pasiunii amoroase, erijându-se în expert al problemelor privitoare la eros. Dar exemplul lui nu este izolat: Platon a fost amantul, şi se pare nu numai «platonic», al lui Alexis sau al lui Dion; succesiunea scholarhilor din Academie s-a transmis, timp de trei generații, de la îndrăgostit la iubit, căci Xenokrates a fost erastul lui Polemon, Polemon al lui Krates, iar Krantor al lui Arkesilas. Şi acest lucru nu era propriu platonicienilor (Aristotel a fost erastul elevului său Hermias, tiranul Atarneei [...], nici filosofilor în general, relații analoge unindu-i pe poeți, artişti şi savanți)"[13].

Susțin că despărțirea lui Aristotel de Platon este de pus în legătură şi cu succesiunea la conducerea Academiei care se făcea pe linie homoerotică, şi am senzația că *Etica Nicomahică* (în special cărțile VIII-IX) este un răspuns explicit la felul în care *philia* este tratată de Platon. De remarcat este şi faptul că Aristotel, tot delimitându-se de Platon (şi nu cred că „despărțirea" lor angajează doar aspectul metafizic; Aristotel se va fi simțit nedreptățit de a nu fi fost ales pentru conducerea Academiei şi Speusippos[14] nu e preferat din motive de nepotism!), ajunge să-şi configureze propria doctrină despre prietenie. Speusippos, am spus, nu este preferat din motive de nepotism (era fiul surorii lui Platon) şi nici pentru grozave afinități metafizice. Nu avea o fire

---

[12] Hans-Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, traducere de Val. Panaitescu, Editura Polirom, Iaşi, p. 13.

[13] Henri-Irénée Marrou, *Istoria educației în antichitate*, vol. I, traducere şi cuvânt înainte de Stella Petecel, Editura Meridiane, Bucureşti, 1997, p. 69.

[14] „O tradiție, care nu ar reprezenta decât un raționament psihologic, afirmă că această alegere i-a revoltat în mod deosebit pe Aristotel şi Xenocrates, care au decis să plece în Asia Mică, la curtea lui Hermias" – cf. Léon Robin, *Platon*, traducere de Lucia Magdalena Dumitru, Editura Teora, Bucureşti, p. 24.

Scanned with OKEN Scanner

asemănătoare cu a lui Platon, se plânge Diogene Laertios[15], era înclinat spre mânie şi supus plăcerilor, ceea ce însemna că făcea lucrul acesta fără de măsură. Aristotel îl pomeneşte în *Etica Nicomahică* de două ori, iată şi cum.

În cartea I, 1096 b, când vorbeşte despre conceptual de Bine, Aristotel spune: „binele nu este deloc în mai mare măsură bine pentru că este etern, la fel cum ceea ce este alb nu este mai alb dacă durează timp îndelungat decât dacă durează o singură zi", şi e foarte clar că în joc este doctrina Ideilor neagreată de Stagirit. Speusippos e amintit aici ca nefiind în descendenţă platoniciană, nu!, Speusippos pare a-i urma pe pythagorei care "situează Unul în coloana binelui". La drept vorbind, în cauză sunt "seriile paralele ale principiilor pythagoreice unde Unul şi Binele se află pe aceeaşi coloană", chiar dacă Aristotel nu agreează acest punct de vedere pentru că Binele este într-o poziţie inferioară. Ce crede Aristotel e că „Unu este Binele în devenire", Binele nu e identic cu Unu. Iar Speusippos nu aderă la doctrina pythagoreilor, doar „se apropie de ea punând Unul la originea lucrurilor şi distingându-l de Bine"[16].

Apoi apare Speusippos în cartea VII, 1153 b într-o situaţie care nu-i este în nici un fel favorabilă. „Felul în care Speusippos încearcă să respingă acest argument (uzând de comparaţia cu plusul care este contrariu în acelaşi timp şi egalului şi minusului) nu rezolvă nimic, pentru că nici el n-ar putea susţine că plăcerea este în esenţa ei un rău". Unde şi cum păcătuieşte Speusippos? El admite „existenţa mai multor contrarii", numai că „opoziţia de contrarietate este o opoziţie maximă, ce nu admite decât doi termeni, cu alte

---

[15] Diogene Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, traducere de C.I. Balmuş, studiu introductiv şi comentarii de Aram M. Frenkian, ediţie îngrijită de Bogdan Olaru, Editura Polirom, Iaşi, 1997, IV, I, 1.

[16] Stella Petecel, „Comentarii" la *Etica Nicomahică*, notele 61, 62, p. 275. Trimiterea este la *Metafizica*, 1072 b: „Dar Gândirea în sine are ca obiect cel mai mare bine în sine, iar Gândirea cea mai pură are ca obiect Binele cel mai pur. Astfel, Gândirea se gândeşte pe sine însăşi prin participarea la inteligibil, căci ea însăşi devine inteligibilă", Aristotel, *Metafizica*, traducere de Ştefan Bezdechi, note şi indice alfabetic de Dan Bădărău, Editura IRI, Bucureşti, 1996, p. 477. În traducerea lui Andrei Cornea citim varianta: „Or, gândirea care e intrinsec gândire ţine de ceea ce e intrinsec cel mai bun şi este în cea mai mare măsură/astfel/ când are ca obiect ceva în cea mai mare măsură bun. *Iar Intelectul se gândeşte pe sine însuşi percepându-se ca inteligibil.* El devine inteligibil atingându-se pe sine şi gândindu-se pe sine, astfel încât *Intelectul şi inteligibilul devin identice*", Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentarii şi note de Andrei Cornea, ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, pp. 448-449.

Scanned with OKEN Scanner

cuvinte un lucru nu poate avea decât un contrariu"[17]. La drept vorbind, aceste argumente le găsim deja la Platon, în *Phaidon* (70 d-72 d; 102 c-105 d). Iată, în sinteză, despre ce este vorba la un Platon pastişat aici, de ce să nu o spunem? de Aristotel.

Două argumente platoniciene sunt în joc în *Phaidon*, complementare, e adevărat, încât mai că pot fi reduse la unul singur.

Primul argument este acela al contrariilor (sau al potrivnicelor) şi este dedus din succesiunea contrariilor: când un lucru se măreşte el a fost cu necesitate mic; când s-a micşorat, a fost mare; mai iutele vine din ce a fost mai încet; răul din mai bun; dreptul din nedrept. Prin urmare potrivnicele se nasc din propriile lor potrivnice. Socrate întreabă dacă numai viața nu are un potrivnic/contrar precum starea de veghe îşi are somnul? Şi care este potrivnicul vieții? Moartea! Moartea şi viața nu se nasc una din alta dacă sunt potrivnice? Şi nu sunt între ele două stări mijlocii de trecere de la una spre alta? E ca veghea şi somnul, iar între ele avem ca stări mijlocii oare altceva decât ațipirea şi trezirea? Putem aşadar încuviința că cei vii întru nimic mai puțin nu se nasc din cei morți decât cei morți din cei vii! Acest fapt fiind adevărat, este necesar ca sufletele celor morți să existe undeva de unde iarăşi să se poată naşte.

Al doilea argument este extras din legea contradicției. Un lucru nu poate fi potrivnic lui însuşi, numărul trei nu poate să participe la pereche! Un lucru, fără a fi contrariul unui alt lucru, nu-l poate primi pe acesta (vezi argumentul 1). Sufletul, care viază trupul, nu va primi niciodată ideea potrivnică lui, anume moartea. Legea contradicției spune: un lucru nu poate participa în acelaşi timp la două idei contrare. Albul nu poate fi în acelaşi timp negru, după cum, în contact că zăpada, focul sau se stinge sau topeşte zăpada. Venind către suflet ideea morții (idee contrară lui), sufletul scapă lăsând pradă morții doar trupul. Simmias obiectează cum că sufletul este pentru trup precum armonia față de instrumentul muzical, iar armonia apare după alcătuirea instrumentului, deci sufletul apare după trup, nu preexistă! Socrate răspunde cum că armonia poate să fie mai mare sau mai mică după acordul lirei. Dar oare putem susține prin comparație un suflet mai mare sau mai mic şi apoi o virtute armonioasă şi una

[17] Stella Petecel, „Comentarii" la *Etica Nicomahică*, nota 125, p. 355. Iar Speusippos admite simultan pluralitatea contrariilor în acelaşi timp cu faptul că plăcerea se opune durerii. După moartea lui Platon, platonicienii în frunte cu Speusippos aveau tendința de a transforma „filosofia în matematică" spre marele dezacord al lui Aristotel – cf. Sir David Ross, *Aristotel*, traducere din limba engleză de Ioan-Lucian Muntean şi Richard Rus, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 14.

Scanned with OKEN Scanner

dizarmonioasă? Adică o armonie dizarmonică? Armonia ascultă de legile lirei sau sufletul ascultă de legile trupului?, sau i le dă? Am spus că un lucru nu poate fi potrivnic lui însuşi în felul în care numărul trei nu poate să participe la conceptul de pereche! Problema apare şi în *Parmenide*, la începutul dialogului (129 a-e/130 a) în discuţia lui Zenon cu Socrate. Zenon îşi citeşte cartea *Despre multiplicitate* iar Socrate critică anumite părţi din ea. Ceea ce urmărea Platon era o comparaţie între teoria Ideilor şi sistemul eleat. La afirmaţia lui Zenon cum că multiplele nu pot fi asemănătoare şi neasemănătoare în acelaşi timp, Socrate observă că nimic nu împiedică un lucru de a avea predicate contrare. El se dă pe sine ca exemplu care poate fi considerat şi ca întreg (Unu), şi ca multiplicitate, după cum poate fi asemănător cu un om şi neasemănător cu un altul. Deci, observă Socrate, nimic nu se opune ca un obiect să participe la idei diferite, să participe în acelaşi timp la sferele a două noţiuni opuse.

Conchide Socrate în felul: nu e de mirare că un obiect participă la idei diferite, chiar contrare. De mirare ar fi ca aceste idei să coincidă. Ca idei contrare (unu – multiplu) ele se exclud absolut, deşi lucrurile care participă la ele pot să participe şi din o idee şi din alta deosebită de ea în acelaşi timp. Apare clar diferenţa dintre „lucru" şi „Ideea lucrului" („lucrul" este multiplul, „Ideea" este Unul). Urmează apoi, în partea a doua a dialogului, desfăşurarea celor trei obiecţii pe care Parmenide le aduce teoriei Ideilor [prima obiecţie: *metexis* sau participarea (ce raport există între Idei şi lucruri). După Parmenide apare aici următoarea dilemă: un lucru care participă la o Idee participă la toată Ideea *sau* doar la o parte din ea?); a doua obiecţie: „argumentul celui de-al treilea om" - *tertii hominis* (Platon cunoştea argumentul poate de la Polyxenos, sofist şi dialectician adept al megaricului Bryson[18]]. Spunem că prima obiecţie vizează *participarea,* a doua *asemănarea*; a treia obiecţie: dacă admitem Ideile ca fiind ceva separat de lucruri (de lumea sensibilă) şi sunt situate în lumea suprasensibilă, urmează că nu mai există nici o legătură între cele două lumi (argumentul abisului).

Şi pentru ca „nepotismul" să fie până la capăt exploatat, asta ca să termin şi cu Speusippos, în *Politica* (1262 b), Aristotel uzează de autoritatea lui Socrate pentru a se răfui cu Platon (acelaşi Platon care spuse-se, după despărţire: „Aristotel mi-a dat cu piciorul, întocmai ca mânjii care dau cu

[18] Léon Robin, *Platon*, p. 113. Aristotel opune în *Metafizica*, 1038 b argumentul acesta teoriei Ideilor (din *Parmenide*, 132 a-b).

Scanned with OKEN Scanner

piciorul în mama care i-a născut"[19]; „noi (Aristotel – n.m.) considerăm însă că dragostea este cel mai mare dintre bunurile cetăților (căci așa este foarte puțină disensiune), iar Socrate lăuda în foarte mare măsură unitatea cetății. Lui i se părea că aceasta este misiunea dragostei [...]. Însă în cetatea «lui Platon» dragostea se va dilua din cauza existenței comunitare, și în foarte mică măsură fiul îl va numi pe tată și tatăl pe fiu «al meu»"[20]. Pare că lucrurile încep să se clarifice, adică oponenții nu sunt de acord!, revenirea la Homer este necesară să o și desfășor trecând prin „problema homerică".

3. Homer contra Homer – *clavis homerica* (și un caz particular: Wilamowitz contra Nietzsche)

Într-o repede prezentare lucrurile stau în felul următor. În "Homer and Classical Philology", discurs inaugural ținut de Nietzsche la Universitatea din Basel la 28 mai 1869, filosoful spunea: „Așadar, să exprimăm așa-numita *problemă homerică*, aceea despre a cărei cea mai importantă întrebare Schiller a vorbit ca despre o barbarie savantă. Prin această cea mai importantă întrebare înțelegem pe aceea care privește *personalitatea lui Homer*"[21]. Asta ca să nu mai adăugăm, este deranjat Nietzsche, faptul că întreaga chestiune privitoare la personalitatea lui Homer ar fi colaterală problemei homerice și că nu ar mai fi în nici un fel actuală așa cum, neghiob, unii contemporani susțineau. Salvarea începe cu Friedrich August Wolf și revoluționara lui *Prolegomena ad Homerum* (1795), care intervine „exact acolo unde antichitatea greacă a lăsat să-i scape problema din mână. Punctul culminant pe care l-au atins studiile istorico-literare ale grecilor și odată cu aceasta și centrul lor, adică problema homerică, a fost epoca marilor grămătici alexandrini"[22].

Și Nietzsche are în vedere, fie și implicit, pe Eratostene din Cyrene (cel dintâi care-și atribuie apelativul *filológos*), pe Zenodot din Efes (unul dintre primii *diortótes* – „editori") care-și începe activitatea de editare chiar cu

---

[19] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, V, I, 2, .

[20] Aristotel, *Politica*, traducere, comentarii și index de Alexander Baumgarten, studiu introductiv de Vasile Muscă, Editura IRI, București, 2001, 1262 b. La fel cum se întâmplă în parabola fiului risipitor, de unde și „Introducerea" mea pe care am așezat-o la locul ei, după cum se cuvine.

[21] Fr. Nietzsche, *Noi, filologii*, traducere, studiu introductiv și note de Vasile Muscă, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 27.

[22] *Ibidem*, p. 28.

Scanned with OKEN Scanner

poemele homerice şi cu întocmirea unui catalog de *glósai* („cuvinte rare"), după cum face şi prima împărţire a epopeilor homerice în câte 24 de cânturi fiecare, în ciuda feluritelor şi repetatelor reproşuri ale lui Aristarh, sau pe Aristofan din Bizanţ (căruia îi datorăm ediţii noi ale poemelor homerice, precum şi doctrina analogiei conform căreia cuvintele, în declinare şi conjugare, urmează o regulă raţională, un soi de principiu al coerenţei narative). La fel Aristarh din Samotrace (şi el editor al lui Homer şi analogist, editor, aşa-zicând, clasic), sau Crates din Malos (adept al teoriei anomaliei). Tema cea mare este aceea a limbajului şi a disputei dintre doctrina *analogiei* (reguli de limbaj fixe, declinări şi conjugări în ordine logică) şi doctrina *anomaliei* (limbajul este iregulat, de unde faptul de a căuta în Homer tot felul de simboluri, alegorii şi metafore: „Homer, în multe locuri, face însufleţite lucrurile neînsufleţite cu ajutorul metaforei"[23]). Unii erau purişti ai limbajului (analogiştii), ceilalţi vedeau în limbaj vitalitate, organism nou, spontaneitate (anomaliştii)[24].

Problema se reduce, în forma ei esenţială, la faptul de a şti dacă, sau nu, poemele homerice au un singur autor sau mai mulţi. Aristarh din Samotrace, spre exemplu, critică pe unii contemporani, în speţă pe Xenon şi Helenicos, pentru faptul de a fi susţinut că *Iliada* ar aparţine lui Homer în timp ce *Odiseea* nu (aceasta este problema „despărţitorilor", sau „separatiştilor" – *chorizontes*, a *chorismaţilor* conform cărora *Iliada* şi *Odiseea* au autori diferiţi). De aici, paradoxal, şi simpatia lui Nietzsche pentru Wolf, măcar că acesta din urmă, sau tocmai de aceea, „susţine că cele două epopei s-au născut ulterior prin asamblarea unor cânturi mai reduse şi neagă faptul că Homer ar fi autorul ambelor epopei. Cu aceasta este şi unul din iniţiatorii criticii moderne de text. Teoriile sale deschid capitolul modern al dezbaterilor privind «problemă homerică»"[25]. Şi Nietzsche plusează, cum nu rar o face: „Wolf a trebuit să facă o săritură peste un gol neliniştitor"[26], încât „Homer ca poet al *Iliadeii* şi *Odiseei* nu este o tradiţie istorică ci *o judecată estetică*"[27].

Cam aceasta este concluzia lui Nietzsche şi faţă cu Socrate, şi în cazul acestuia problema fundamentală era aceea dacă Socrate e mai mult o stare de spirit, o judecată estetică şi una morală decât o existenţă efectivă. Şi personajul

---

[23] Aristotel, *Retorica*, traducere, studiu introductiv şi index de Maria Cristina Andrieş, note şi comentarii de Ştefan Sebastian Maftei, Editura IRI, Bucureşti, 2004, 1411 b.
[24] Mihai Gramatopol, *Civilizaţia elenistică*, ediţia a II-a, Editura Orientul Latin, Braşov, 2000, pp. 200-210.
[25] Vasile Muscă, note la Fr. Nietzsche, în *Noi, filologii*, nota 3, p. 117.
[26] Fr. Nietzsche, *Noi, filologii*, p. 29.
[27] *Ibidem*, p. 36.

Scanned with OKEN Scanner

Socrate revine obsesiv la Nietzsche tocmai plecând sau ajungând la şi de la Homer, în final. Prin Euripide însă, şi se pare că Nietzsche gafează aici, o face decisiv, la 29 de ani este scos din scenă de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

Pe scurt povestea, în fapt este vorba despre *Naşterea tragediei*. Nietzsche se luptă aici mai mult cu Euripide şi cu Socrate decât merge în întâmpinarea lui Homer. Problema textului a fost deprecierea lui Euripide, acela învinuit de Nietzsche de a fi distrugătorul tragediei greceşti („Prea frumosul templu s-a prăbuşit. Zadarnic se tânguieşte distrugătorul”[28]).

Nu reiau raportul apolinic-dionisiac, e cunoscut. Oricum, măreția lui Homer e una apolinică, omul homeric e un apolinic şi Homer însuşi e un bătrânel visător, un artist naiv-apolinic care „vede cu uimire figura pătimaşă a lui Arhiloc, războinicul slujitor al muzelor, trecând cu furie sălbatică prin viață”[29], Arhiloc, primul liric al grecilor, crede Nietzsche, cu trimitere la un Dionysos exaltat, amețit, cufundat în somn pe culmile muntelui Chitarion şi mângâiat de Apollo cu nimic altceva decât cununa de lauri. E o scenă, aceasta, din *Bacantele*, ultima dramă a lui Euripide din ultima trilogie (*Ifigenia în Aulis*, *Alcmeon în Corint*, dramă pierdută şi, am spus, *Bacantele*). Miezul dramei e unul religios, cultul lui Dionysos, şi zeul este acela care pronunță chiar “Prologul” în care-şi face un soi de autobiografie. Scenele sunt, pe parcurs, de o rară violență, Agave, mama regelui Tebei, Penteu, smulge capul fiului şi-l înfige în vârful unui toiag pentru că regele este adversarul cultului dionisiac. Inclusiv profetul Tiresias şi regele înțelept Cadmos au îmbrățişat cultul dionisiac. Întrebarea este: „s-a convertit oare Euripide în ultima sa dramă”[30]? Nu, nu s-a convertit, scena amintită altceva vrea să demonstreze în cazul lui Euripide: „iată la ce duce excesul focului dionisiac”[31], şi faptul acesta îl nemulțumeşte profund pe Nietzsche. Euripide este un ucigaş, a ucis mitul lui Dionysos. „Care era scopul tău, nelegiuit Euripide”[32], poet vinovat de a fi prea rațional deşi, sau poate tocmai de aceea!, *Bacantele* au prea multă natură în comparație cu celelalte drame euripidiene.

---

[28] Idem, *Naşterea tragediei*, traducere de Ion Dobrogeanu-Gherea şi Ion Herdan, Editura PAN, Bucureşti, 1992, p. 61.
[29] *Ibidem*, p. 23.
[30] Liviu Rusu, *Eschil, Sofocle, Euripide*, ediția a II -a, Editura Tineretului, Bucureşti, 1968, p. 350.
[31] *Ibidem*, p. 352.
[32] Fr. Nietzsche, *Naşterea tragediei*, p. 53.

Scanned with OKEN Scanner

Platon este dușmanul poeților, nu prețuiește nici el pe Euripide vinovat și acuzat de a fi prietenul și apologetul tiranilor într-o vreme în care teatrocrația, după cum se spune în *Legile*, a înlocuit aristocrația intelectuală. Premisa lui Platon are în vedere faptul că teatrul a decăzut, originea desfrâului e de aflat în fluierături, strigătele mulțimii, bătutul din palme, „poeții au fost primii care cu timpul au introdus în cântece o dezordine nedemnă de Muze. [...]. A rezultat că teatrele, mute până atunci, au ridicat glasul ca și cum s-ar pricepe în frumusețe muzicală, iar guvernul Atenei din aristocratic, cum era până atunci, a devenit teatrocratic, spre nenorocirea sa. Răul n-ar fi fost așa de mare, dacă democrația s-ar fi mărginit să fie ocupația numai a oamenilor liberi, însă neorânduiala trecu de la muzică la celelalte ramuri de activitate"[33], spune Atenianul, iată unde s-a ajuns, democrația însăși este în pericol!

Au existat și alte motive pentru antagonismul lui Platon față de poezie. Profesia unui actor este considerată a fi o degradare a naturii umane, actorul este sclavul artei sale, nu stăpânul ei. Având această părere, Platon este mai hotărât să expulzeze poeții epici, deși trebuie să fi știut că tragedienii greci au oferit lecții nobile și exemple de virtute și patriotism. Dar, o mare forță dramatică nu este aproape niciodată în concordanță cu fermitatea sau puterea minții, iar talentul dramatic este adeseori asociat unui caracter slab, nehotărât.

Oricum ar fi, cu Euripide intelectul se întoarce împotriva instinctului, Apollo împotriva lui Dionysos și agora împotriva naturii. Doi spectatori nu înțelegeau și, prin urmare, nici nu apreciau tragedia veche. Primul a fost Euripide, al doilea a fost Socrate, ambii adversari ai naturii atât de dragă lui Dionysos. Sentința lui Nietzsche e ghilotinardă: „aliat cu el (cu Socrate – n.m.), Euripide a cutezat să fie crainicul unei arte noi. Dacă aceasta a dus la pierire tragedia veche, principalul ucigător a fost socratismul estetic. [...]. (încât – n.m.) recunoaștem în Socrate pe adversarul lui Dionysos"[34]. Nietzsche nu simpatizează cu Socrate și nici cu „socratismul estetic" (conform căruia, pentru a fi bun, totul trebuie să fie conștient). Cu Socrate (și Euripide), tragedia veche

---

[33] Platon, *Legile*, traducere de E. Bezdechi, introducere de Ștefan Bezdechi, Editura IRI, București, 1995, pp. 119-120. Vezi și Benjamin Jowett, în *The Republic of Plato*, translated into English with Introduction, Analysis, Marginal Analysis, and Index by Benjamin Jowett. The Third Edition, Oxford at Clarendon Press, MDCCCLXXXVIII, p. CLVIII, precum și întreaga analiză: „Why was Plato the enemy of poets", pp. CLVII-CLXV.

[34] Fr. Nietzsche, *op. cit.*, p. 65. Și Nietzsche se bucură când citește în Diogenes Laertios, *op. cit.*, II, V, 18: „Se credea (despre Socrate - n.m.) că-l ajuta pe Euripide să-și compună piesele".

Scanned with OKEN Scanner

începe să piară şi Dionysos e ucis de socratismul estetic. Socrate, decretează Nietzsche, este duşmanul artei tragice! La fel Euripide, la fel Sofocle. Tragedia, pentru Socrate, se adresează celor ce nu au prea multă minte, ea nu spune adevărul şi este artă linguşitoare, înfăţişează lucrurile plăcute, nu pe acelea utile. Este o plăcere profund nefilosofică (şi tânărul Platon, elen tipic cu suflet exaltat, îşi arde toate piesele dramatice pentru a putea deveni elevul lui Socrate). După Nietzsche însă, eroul tragediei antice nu trebuie să fie dialectician, asta i-ar mai lipsi! Principiile optimismului socratic (a fi virtuos înseamnă a şti; păcatul este urmarea ignoranţei; cel virtuos este fericit) ucid tragedia.

Un Socrate muzician vrea Nietzsche, nu un artist plastic. Bucuria mistică e a lui Dionysos, şi „generalitatea muzicii nu este deloc acea generalitate goală a abstracţiei, ci este de un fel cu totul deosebit; ea posedă o precizie perfect inteligibilă. În această privinţă se aseamănă cu figurile geometrice şi cu numerele”[35]. Fără să vrea, livrează oare Nietzsche puncte lui Socrate? *Republica* (424 c) spune că “nicăieri nu se schimbă canoanele muzicale fără schimbarea legilor politice celor mai însemnate”. Nu se poate schimba ceva în muzică fără a bulversa cetatea însăşi. Echilibrul statului e în pericol dacă e atacat canonul muzical. Da, numai că aici muzica ţine de fiinţă (substanţă), de stat, nu de fiinţare (subiect), şi unde vede Socrate un câştig (în realitate Platon, căci despre societatea închisă este vorba aici), află Nietzsche o pagubă. Dar, pentru Nietzsche, aceasta nu e problema lui Platon, chit că Platon o provoacă. Platon nu rezolvă problema, abia o pune, şi ea devine la Nietzsche “problema lui Socrate”.

Euripide este „A Bad Tragedian”[36], un ticălos care a provocat „moartea tragediei” („Tod der Tragödie”) sacrificând adevăratul ei „spirit dionisian” în favoarea a două tendinţe sofistice: raţionalismul şi optimismul. Comparat cu Sofocle, modelul tragedianului, Euripide marchează declinul („Verfall”) genului tragic, e respins ca „ne-poetic” şi „ne-tragic” dacă nu cumva „anti-tragic”, una

---

[35] *Ibidem*, p. 81. În *Republica*, poate în ciuda lui Nietzsche, Socrate insistă asupra rolului educativ al muzicii, e drept, nu una „dionysiacă”, ci, mai curând, una „cenzurată” (ca şi poezia). Clar este că Nietzsche „nu-l iubeşte pe Socrate afon şi cu privirea limpede” (Gabriel Liiceanu, *Tragicul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 210). Diogene Laertios ne spune însă că Socrate a învăţat la bătrâneţe să cânte din liră (*op.cit.*, II, V, 32), iar Xenofon (*Banchetul*, II, 16) ne povesteşte cum că Socrate avea obiceiul să danseze, socotind că exerciţiul dansului ajută corpul să-şi menţină o stare bună.

[36] Albert Henrichs, „The Last of the Detractors: Friedrich Nietzsche's Condemnation of Euripides”, în „Greek, Roman, and Byzantine Studies”, Vol. 27, No. 4 (1986), p. 370.

Scanned with OKEN Scanner

peste alta „Euripides at Second Hand”[37], ce mai!, feriță-vă de Euripide! Curios că Nietzsche, deşi militează vehement împotriva lui Euripide, nu spune prea multe nici despre August Wilhelm Schlegel (contestatar notoriu al lui Euripide), nici despre Friedrich Schlegel a cărui atitudine împotriva lui Euripide începe cu eseul „Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern” publicat pentru prima dată în *Leipziger Monatsschrift für Damen* (1794). Astfel, cea mai substanțială critică a lui Euripide poate fi aflată în eseul său despre personajele feminine din poezia greacă în care Euripide este lăudat pentru portretizarea puternică a femeilor[38], la fel sentimentul anti-Euripide care traversa Europa anilor 1870[39] din Germania până la apele Tamisei. Armele uitate (sau „tăcute”) ale lui A.W. Schlegel, vor fi folosite de Nietzsche împotriva lui Euripide care nu are nici o şansă. Nietzsche e prudent cu Schlegel. Când acesta din urmă are un punct de vedere foarte clar şi întemeiat pe o lectură închisă, deci completă a lui Euripide, Nietzsche nu trece dincolo de a avansa generalități. În notele sale de lectură, Nietzsche recunoaşte că e dator lui Schlegel, nu o face însă în *Naşterea tragediei.* Când numele lui Schlegel apare, el este menționat numai întrucât Nietzsche nu este de acord cu un faimos concept critic, corul ca „spectator ideal”[40]. Nietzsche înaintează mascat şi Wilamovitz conchide sec: „But Mr. N does not know Euripides. [...]. I just want to show that Mr. N did not understand him (Euripide - n.m.) and that he did not make any effort to do so either”[41].

Bun!, să revin acum la execuția lui Nietzsche de către Wilamowitz, asta după ce am fost martorii unei duble execuții deloc simbolice practicată de Nietzsche asupra lui Socrate şi Euripide.

---

[37] *Ibidem*, p. 376. Poziția este a fraților Schlegel, nu a lui Nietzsche care „tace” şi el, deseori, asemenea lui Homer, „trecând sub tăcere” pe cele pe care alții ar vrea să le audă sau nu, aşa cum voi arăta mai jos în primul paragraf din „despre tăcerile filosofului”.

[38] *Ibidem*, p. 372.

[39] *Ibidem*, pp. 374-375. Aceeaşi problemă şi la Michael Hinden, „Nietzsche's Quarrel With Euripides”, in *Criticism*, Published by: Wayne State University Press, Vol. 23, No. 3 (Summer 1981), pp. 246-260. Constat că Aristotel laudă pe Euripide: „Cât priveşte pe Euripide [...], se arată a fi cel mai tragic dintre poeți” (Aristotel, *Poetica*, studiu introductiv, traducere şi comentarii de D.M. Pippidi, ediția a III-a îngrijită de Stella Petecel, Editura IRI, Bucureşti, 1998, 1453 a 29).

[40] Fr. Nietzsche, *Naşterea tragediei*, pp. 33, 34, 39.

[41] Ulrich von Wilamowitz-Mőllendorff, „Future Philology”, în *New Nietzsche Studies*, translated by G. Postl, B. Babich and H. Schmid, Vol. 4, Issue 1/2, Summer/Fall 2000, pp. 20, 21, după cum modul în care Mr. N se ocupă de Sofocle „is too amusing”, p. 21.

Scanned with OKEN Scanner

Wilamowitz a fost protagonistul unei dispute academice despre *Naşterea tragediei*, dispută apărută edit în ianuarie 1872. La sfârşitul lui mai acelaşi an apare neobişnuit de agresivul pamflet (în formă de broşură) al lui Wilamowitz la Berlin (*Zukünftsphilologie! Eine Erwidrung auf Friedrich Nietzsches „Geburt der Tragödie / Future Philology! A Reply to Friedrich Nietzsche's „Birth of Tragedy"*), în care ataca pe Nietzsche (profesor la Universitatea din Basel) şi pe Erwin Rohde (profesor la Universitatea din Kiel, prieten al lui Nietzsche). Replica e în două etape: o scrisoare deschisă a lui Wagner către Nietzsche în iunie şi apoi, sub formă de plachetă, în august 1872, o lungă scrisoare deschisă a lui Rohde către Wagner (care se simțea vizat întrucât viziunea lui asupra artei a influențat şi pe Nietzsche şi pe Rohde). Wilamowitz, mai tânăr cu patru ani decât Nietzsche, avea 25 de ani când publica prima parte a pamfletului, recidivează apoi în februarie 1873 cu a doua parte a *Filologiei viitorului* ca răspuns la intervențiile lui Wagner şi Rohde - *Future Philology! Second Part: A Reply to the Attempts to Rescue Fr. Nietzsche's „Birth of Tragedy"* (titlul lui Wilamowitz ironizează un text al lui Wagner: *Zukünftsmusik / Music of the Future* şi al cărui sens ar fi acela de ceva construit pe nimic[42]) în care, printre altele, după ce fixează cadrele care deosebesc şi separă cele două filologii ale viitorului, reproşează şi lui Rohde de a fi rămas încă dependent de vertijul dionisiac al amicului său. Partea secundă a pamfletului rămâne şi ea fără de răspuns direct în afara unei bogate corespondențe private şi a faptului că Nietzsche abandonează filologia clasică. Trebuie spus că nici Wilamowitz nu are succes în a publica o recenzie într-o revistă. Ar vrea la *Göttinger Anzeigen*, este refuzat, recurge la forma broşată care apare în iunie, şase luni după lansarea *Naşterii tragediei.* Asta pentru că nu poate publica nici în *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* ale cărui simpatii wagneriene erau cunoscute şi Rohde însuşi atrage atenția asupra faptului că „Suplimentul de Duminică" al gazetei *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* este „un organ Dionysian".

În mare, poziția lui Wilamowitz a fost aceea a unui om de ştiință, el a văzut în metodele practicate de Nietzsche un atac asupra principiilor

[42] Wilamowitz se distrează, continuă ironia când spune că Dionysos nu poate fi la fel de uşor de rezumat precum poate fi Apollo. În spirit nietzscheean, spune pamfletarul acum, îl putem numi pe Dionysos geniul muzicii viitorului, ba chiar evanghelia viitorului. Vezi pamfletul lui Wilamowitz -„Future Philology", p. 12. La fel: prin urmare, filosofia schopenhauerianã, muzica wagneriană şi chiar filologia nietzscheeană sunt acum înțelepciunea mistică a hierofantului (Nietzsche), cf. „Future Philology", p. 15.

Scanned with OKEN Scanner

fundamentale ale gândirii ştiinţifice („Mr. N nu ştie nimic despre istorie şi criticism", spune Wilamowitz în finalul pamfletului[43]). Polemica sa a fost considerată ca fiind răspunsul filologiei de tip clasic la o provocarea de tip aventurist (postmodernistă, s-ar spune în zilele noastre) a lui Nietzsche care a fost catalogat drept incompetent, excesiv de speculativ şi fără de acoperire în texte vechi greceşti faţă cu afirmaţiile avansate.

La vârsta de 80 de ani Wilamowitz şi-a scris memoriile. A fost cu siguranţă mai puţin pasional reamintindu-şi conflictul, în tot cazul nu a retras nimic esenţial din critica administrată *Naşterii tragediei* la apariţia acesteia. Spune, fără ca aceasta să fie o palinodie, că nu a realizat pe deplin în 1872 că Nietzsche nu era interesat în primul rând de înţelegerea ştiinţifică a problemei, mai curând drama muzicală a lui Wagner îl interesa şi sufletul german pus pe note de Wagner. Nu este totuşi de acceptat ca o teorie care nu ţine cont de fapte istorice şi nici de metoda istorică de cercetare, lucruri care pentru Nietzsche nu contau în nici un fel, să fie creditată ştiinţific, lucru care, din nou, nu interesa conduita nietzscheeană, încât se poate conchide cum că, abandonând filologia, Nietzsche devine profetul unei religii non-religioase şi a unei filosofii ne-filosofice[44].

Finalul pamfletului este devastator: „I think the proof for my severe accusations of ignorance and a lack of devotion to the truth has been supplied. Nevertheless I fear that I did not treat Mr. N fairly. If he replied to me that he would not want to know anything about «history and criticism», about «so-called world history», but only wanted to create a Dionysian-Apollinian work of art, „a metaphysical means of comfort", that his claims were to be referred not

[43] Wilamowitz, „Future Philology", p. 24.

[44] Un dosar cvasicomplet al întregii desfăşurări de forţe aflu în *Querelle autour de „La naissance de la tragédie". Écrits et lettre de Nietzsche, Ritschl, Rohde, Wilamowitz, Wagner*, avant-propos de Michèle Cohen-Halimi, Trad. de Michèle Cohen-Halimi et H. Poitevin et M. Marcuzzi, Collection „Tradition de la pensée classique", Paris, J. Vrin, 1995, 303 p. Recenzia lui Rohde apărută în *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* o aflu în *Querelle* la pp. 77-87 şi spun că un prim text al lui Rohde a fost refuzat de *Literarische Zentralblatt* (pp. 39-45) şi Nietzsche se lamentează într-o scrisoare către Gersdorf (4 februarie 1872) cum că respingerea recenziei a distrus ultima posibilitate de a vorbi o voce serioasă despre cartea sa într-un jurnal ştiinţific (vezi pentru aceasta James Whitman, "Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology", în *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47, No. 3, Jul.-Sep., 1986, p. 454). Pamfletul lui Wilamowitz ocupă pp. 93-126, scrisoarea deschisă a lui Wagner - pp. 139-145, iar placheta lui Rohde, pp. 175-218. A doua parte a pamfletului lui Wilamowitz e de găsit la pp. 247-271.

Scanned with OKEN Scanner

to the ordinary everyday world but to the "higher truth (of dreams)" - well, then I would revoke and denounce what I have said in the best possible manner. Then I would gladly let his gospel be since it is not addressed by my weapons. Of course, I am neither a mystic nor a tragic man. For me, it can always just be "a pleasant sideline, a readily dispensable tinkling of bells that accompanies the «seriousness of life» and the seriousness of science as well. So much for the dream of the intoxicated or the dreamer's intoxication! But one thing I demand: that Mr. N be faithful to his word. Let him seize the thyrsos; let him move from India to Greece. But let him step down from the lectern from which he is supposed to teach knowledge. He may gather tigers and panthers around his knees but not Germany's philologically interested youth who are supposed to learn – in the asceticism of self-denying work - to look everywhere for nothing but the truth, to free their judgment through deliberate devotion, so that classical antiquity will provide them with the unique and eternal insight that only the favor of the muses promises, and that only classical antiquity can guarantee in its abundance and purity:

«Let meaning be in their hearts and let form be in their minds»"[45]!

Naşterea tragediei a fost mai curând ignorată decât denunțată, clasiciştii nu au apreciat-o. Prima recenzie într-o revistă de specialitate apare în *Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*, no. 109 (1874) sub semnătura lui Heinrich Guhrauer, specialist în muzică antică, aspru cu Nietzsche pentru erorile de fapte şi de logică, pentru anacronisme şi ignoranță! În total, spune recenzentul, am pierdut orice speranță de a extrage orişice câştig de filologie exactă din cartea lui Nietzsche care e respins tocmai în numele „filologiei exacte". Nietzsche este fără îndoială un tip ingenios, dar în cartea aceasta nu se arată defel a fi un filolog. Trebuie să fii un filolog dispus a nu fi prea atent în privința detaliilor istorice pentru a accepta verdicte cu adevărat ingenioase şi răsuciri oribile ale frazelor, dar atunci mai eşti oare filolog?, se întreabă Guhrauer. Prin urmare, istoria filologiei clasice nu este completă fără „the bad scholar Nietzsche", după cum Nietzsche este în mod inutil înțeles greşit în afara istoriei filologiei clasice[46].

[45] Wilamowitz, „Future Philology", p. 24.
[46] James Whitman, "Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology", p. 468.

Scanned with OKEN Scanner

Încă o chestiune. Poate cea mai utilă sursă neexploatată pentru plasarea lui Nietzsche în istoria filologiei clasice este cel de-al doilea pamflet al lui Wilamowitz. Wilamowitz a fost în mod evident jenat de atacul său public asupra lui Nietzsche, încât s-a simțit obligat să-şi apere primul pamflet la un moment dat. Tânărul Wilamowitz a comis o încălcare a etichetei ştiințifice atacând un „profesor plin". Dar a fost mai mult decât o obrăznicie denunțarea lui Nietzsche pentru că, în realitate, Wilamowitz ataca, denunțându-l pe Nietzsche, tradiția profesiei de filolog în ea însăşi. Wilamowitz se temea că, atacându-l pe Nietzsche, el ar fi fost perceput ca înfruntând o „minte mare". În mod evident Nietzsche a semănat, cel puțin în ochii contemporanilor săi, cu maestrul filolog pe care Wilamowitz l-a descris. Este, prin urmare, printre „mințile mari" („«great mind» that we must seek for the models Nietzsche set himself"). Nietzsche a fost pe deplin capabil să se considere pe sine un filolog clasic, a fost capabil să se considere un clarvăzător, un geniu liber. Filologia clasică a răspuns tendințelor celor mai puțin ştiințifice ale lui Nietzsche (filologia clasică „a lui Nietzsche", aşa-zicând). Dar aceasta nu a însemnat că filologii clasici au acceptat pretențiile lui Nietzsche. Wilamowitz a recunoscut că Nietzsche a pretins că aparține de marea tradiție, dar a refuzat să-l recunoască pe Nietzsche ca pe un „great Geist"[47].

Şi o ultimă problemă legată de anii 1872-1873, una foarte interesantă şi care nu-l pune pe Wilamowitz în cea mai grozavă poziție intelectuală față de Nietzsche după ce reproşase *Naşterii tragediei* toate deficiențele de tip metodologico-ştiințific. Wilamowitz, derutat, nu ştie ce poziție ar trebui să-şi asume în polemica împotriva acestei scrieri bizare care a căzut în afara oricărei convenții cunoscute în studiile clasice. Un hibrid ciudat de filosofie despre mitologia greacă, muzicologie şi filosofie schopenhaueriană, un hibrid care nu conținea semnele obişnuite ale surselor clasice. Nu existau note de subsol, nici un citat din sursele greceşti şi un singur pasaj în traducere (câteva versete din Sofocle), nici o citare a surselor primare şi nici o referire la sursă clasică de orice fel[48]. Iată ceea ce, pe bună dreptate, reproşează Wilamowitz textului nietzscheean.

Spectaculos intervine în poveste un autor contemporan, amintit la nota anterioară, James I. Porter, profesor de retorică, istoria filologiei, literatură clasică şi comparată la University of California, Berkeley. Cum procedează?

---

[47] *Ibidem,* pp. 456-457, 463.

[48] James I. Porter, «"Don't Quote Me on That!": Wilamowitz Contra Nietzsche in 1872 and 1873», in *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 42, 2011, p. 83.

Scanned with OKEN Scanner

După ce urmăreşte în paralel textul lui Nietzsche şi pamfletele lui Wilamowitz, constată şi examinează o ciudățenie care a trecut neobservată de când Nietzsche a semnalat-o pentru prima dată confidentului său Erwin Rohde în 1872. Despre ce este vorba? Wilamowitz, în atacul său asupra *Naşterii tragediei*, dă citate greşite în mod sistematic. Un număr mare de citate din *Naşterea tragediei* folosite de Wilamowitz în ambele serii din *Zukünftsphilologie* sunt pseudocitate, sunt un colaj de fraze extrase liber din vocabularul lui Nietzsche. Textul lui Porter revizuieşte dezbaterea din perspectiva filologiei secolului XIX în relația sa cu autoritatea textuală (primară şi secundară). Un „appendice" complet al citatelor greşite sau al omisiunilor lui Wilamowitz la *Naşterea tragediei* şi la intervenția lui Rohde prezintă pentru prima dată această dovadă a practicilor incorecte ale primului recenzent nietzscheean din istorie, Wilamowitz însuşi[49]. Pentru ca lucrurile să fie clare, autorul ataşează în acest scop studiului său două anexe (Appendix A: *Zukünftsphilologie*! -1872, pp. 91-93 şi Appendix B: *Zukünftsphilologie*! *Zweites Stück* -1873, pp. 93-94) unde sunt prezentate pasajele în care Wilamowitz susține, în cele două broşuri din 1872 şi 1873, că nu face decât să citeze direct din *Naşterea tragediei* şi unde *Naşterea tragediei* nu reuşeşte să-şi asume pretențiile la care o supune Wilamowitz. Scopul lui Porter este acela de a înregistra acest fapt surprinzător cu privire la atacul lui Wilamowitz împotriva lui Nietzsche. Consecința? Wilamowitz nu vorbea mereu despre acelaşi text pe care Nietzsche îl publicase, în ciuda pretențiilor sale contrare. Wilamowitz citează propria sa construcție de cuvinte despre care el susține că vine de la Nietzsche, dar pe care de fapt a inventat-o în broşura anterioară a pamfletului şi care a fost prezentată acolo ca o citare din Nietzsche. Iar dacă lucrurile stau astfel, şi chiar astfel stau!, odată ce luăm în considerare această completare a discrepanțelor citate în ambele ediții ale *Zukünftsphilologie*! – stabilită aici pentru prima dată (spune Porter – n.m.) – rezultatele sunt, crede Porter, şi mă alătur lui, fără îndoială clare: Wilamowitz nu este interesat de precizia verbală atunci când vine vorba despre filologia pe care a practicat-o în textul lui Nietzsche[50], şi citatele pretinse a fi ale lui Nietzsche şi Rohde date de Wilamowitz nu sunt de găsit nici în *Die Geburt der Tragödie*, nici în *Afterphilologie.*

Îi mai convine în acest caz lui Nietzsche să spună că „noi credem într-un singur mare poet al *Iliadei* şi al *Odiseei* – *dar nu în Homer ca fiind acest*

[49] *Ibidem*, p. 73.
[50] *Ibidem*, pp. 83-84.

Scanned with OKEN Scanner

poet"[51], „căci cine a şi fost, de fapt, Homer, înainte de fapta spirituală curajoasă a lui Wolf? Un bun bătrân, cunoscut în cel mai bun caz sub eticheta de «geniu natural», în orice caz copilul unei epoci barbare"[52], şi admirația lui Nietzsche pentru Wolf este deplină. Nietzsche este aici mai aproape de Goethe decât de Voltaire, şi nu e greu de înțeles de ce „anticii, după Goethe, «îi aruncă în disperare pe discipolii lor zeloşi». Voltaire spunea: «Dacă admiratorii lui Homer ar fi sinceri, ar recunoaşte plictiseala pe care favoritul lor le-o provoacă atât de des»"[53]. Concluzia lui Nietzsche ne trimite direct la Platon şi la mitul lui Teuth asupra căruia mă opresc de îndată: „cât se căznesc filologii cu problema dacă într-adevăr Homer a scris, în loc să înțeleagă principiul mai înalt că arta greacă a avut o lungă duşmănie interioară față de scris şi nu s-a vrut citită"[54].

Am spus că debutează „chestiunea homerică"[55] cu Wolf după care *Iliada* este un ansamblu de mici poeme independente, distincte, şi cele două epopeii sunt asamblate piesă cu piesă de către homerizi (descendenții lui Homer) şi reunite mai apoi prin grija lui Pisistrate (în secolul al VI-lea î.e.n. Oricum, Pisistrate[56] este acela care introduce obligativitatea recitării de către rapsozi a poemelor homerice la sărbătorile panatenee). Este de neacceptat credința ca aceste două lucrări să fi aparținut unuia şi acelaşi geniu apărut din întuneric în toată strălucirea lui, este şi premisa şi concluzia lui Wolf. Dacă urmăm alte informații, „chestiunea homerică" este deja veche, în primul secol după Cristos istoricul Iosefus Flavius susținea că Homer era analfabet şi incult (ceea ce presupune deja acceptarea unui Homer istoric)[57].

---

[51] Fr. Nietzsche, *Noi, filologii*, p. 38.
[52] *Ibidem*, p. 40.
[53] *Ibidem*, p. 71.
[54] *Ibidem*, p. 94.
[55] O sinteză reuşită a „chestiunii homerice" aflu în Jonathan S. Burgess, *Homer*, I.B. Tauris&Co. Ltd., London-New York, 2015, capitolul "The Homeric Question", pp. 87-104.
[56] Suzanne Saïd and Monique Trédé, *A Short History of Greek Literature*, translated by Trista Selous and others, Routledge, London and New York, 1999, p. 6.
[57] Cf. Andrew M Smith cu o teză de doctorat - „Homeric Constructions: The Reception of Homeric Authority", A Dissertation Presented to The Faculty of the Graduate School At the University of Missouri, Columbia, Professor David Schenker, Dissertation Advisor, teză susținută în decembrie 2014, © Copyright by Andrew M Smith 2014, p. 3. Informația cu privire la Iosefus Flavius este din *Anthologia Palatina*, 1. 2. 12. Aceeaşi idee şi la Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Études augustiniennes, 1976, p. 115.

Scanned with OKEN Scanner

O altă problemă apare acum, aceea care poate fi numită „sistemul unității originare / primitive a poemelor". Două poziții mari ar fi aici în joc, și aleg pe Gregor Wilhelm Nitzsch (cu *De historia Homeri: maximeque de scriptorum carminum aetate meletemata*, Bibliopolio Aulico Hahniano, Hannoverae, 1830) și pe Karl Otfried Müller (cu *Histoire de la littérature grècque jusqu' à Alexandre le Grand*, A. Durand, Paris, 1865, cap. V).

Ce crede Nitzsch? Că Homer este un poet dublat de un aranjor al bucăților epice care combină piesele inegal în loc de a dezvolta liber tema al cărui autor este. Astfel că, deseori, unitatea de ansamblu a poemului este subminată de scăderi în compoziția conținutului, pe câtă vreme *Odiseea* este și mai dezechilibrată. Oricum, Nitzsch este cel dintâi care se opune lui Wolf, fiind, prin consecință, și primul unitarian.

Müller crede altceva. Apără și el unitatea originară a *Iliadei*, dar Homer al său este pur și simplu un poet. Și-l imaginează apelând la bucăți epice anterioare fără a le încorpora în propria sa compoziție altfel decât îmbogățindu-le printr-o inteligentă imitație. Marea idee a lui Homer, după Müller, a fost aceea de a concepe ca subiect unic al poemului epic o serie de întâmplări pur morale, idei care predomină în poem asupra evenimentelor însele[58].

Spun, cumva în sinteză, că putem decela cu Wolf și după el două tabere:

- *analiștii*, începând cu Wolf, spun că epopeile sunt alcătuite din bucăți de poeme (straturi) mai vechi puse laolaltă pe vremea lui Pisistrate[59]. Demersul analiștilor este filologic (care este statutul exact al textelor epopeilor?), argumentele sunt de două tipuri: stilistice (unele pasaje au un alt stil decât altele, aparțin deci unui alt autor) și naratologice (un personaj este ucis și apoi reapare ca fiind în viață. E o incoerență aici care indică dintr-o perspectivă analitică întrepătrunderea unor texte distincte la origine). Analiștii

---

[58] Cf. Alfred și Maurice Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, Tome Premier, deuxieme Édition, Librairie Thorin & Fils, Albert Fontemoing, Éditeur, Paris, 1896. pp. 166, 180, 176.

[59] Poemele homerice „erau recitate sau cântate de aezi, care erau numiți *rapsozi*: cuvântul înseamnă «cusători», pentru că ei «cuseau» la un loc, adunându-le în compoziții ample, diferite istorii, episoade răzlețe, inițial independente. [...]. În ținuturile Ioniei, de pe coasta Asiei Mici, unul din acești rapsozi – cunoscut sub numele de Homer, și de existența căruia grecii antici nu se îndoiau – servindu-se probabil de poemele de dimensiuni mai scurte din ciclul troian cântate de aezi anteriori lui, a compus cele două mari poeme epice" – Ovidiu Drîmba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. 1, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 528.

Scanned with OKEN Scanner

pleacă aici de la Wolf după care Homer-ul pe care-l citim astăzi nu este acelaşi cu Homer-ul din cărţile vechilor greci. Avem de-a face cu un Homer amestecat, interpolat şi corijat mai cu seamă după epoca lui Solon şi până la alexandrini. Schiller (care se revendică de la poezia „naivă" a lui Homer pentru a impune stilul nou al trilogiei dramatice *Wallenstein*) şi Goethe nu gustă interpretarea lui Wolf, cei doi sunt unitarişti *avant la lettre*, Goethe insistă: textul homeric are a fi gândit ca un tot şi în acelaşi fel avem a ne bucura de el[60], ceea ce e totuna pentru Goethe cu rugăciunea adresată „sfântului Homer". La fel de adevărat este însă că „*Iliada* lasă o impresie contradictorie, paradoxală chiar - de *unitate*; e o capodoperă de compoziţie în ceea ce priveşte mai ales unitatea indestructibilă, strălucită, a fiecărui cânt, dar nu şi ansamblul, ale cărui piese componente sunt incoerent articulate"[61]. Pare că fiecare cânt e un model de unitate în vreme ce ansamblul e un model de incoerenţă. Acest lucru, pe bună dreptate, ridică probleme lui Homer; credinţa grecilor într-un singur autor prevalează însă, şi nu numai pentru ei. Analiştii conchid: 1. teza „miezului primitiv" care pune pe Homer la începutul mişcării care produce poemele suportă două obiecţii: stilul epopeilor, un stil compozit, sugerează o lungă tradiţie anterioară şi 2: materia poemului *Iliada*, spre exemplu, privită în ansamblu, lasă să se întrevadă legende mult anterioare poemului mâniei lui Ahile. Homer este văzut mai curând ca acela care a redactat poemul, a remodelat poeţi prehomerici;

- *unitarişţii*: geniul lui Homer a permis acestuia să scrie sau să dicteze poemele aşa cum le avem astăzi, unitatea lor estetică o demonstrează. Unitariştii, după descoperirile lui Schliemann, încep să creadă şi într-un Homer istoric[62], şi Schliemann însuşi l-a tratat pe Homer ca sursă istorică dintr-un punct de vedere esenţial unitarist. Că Homer a existat ca personaj istoric, iată o chestiune de care mai nimeni nu s-a îndoit până pe la jumătatea secolului XVIII. Abatele François d'Aubignac e cel dintâi care pune altfel problema (în *Conjectures académiques* sau *Dissertation sur l'Iliade*, text compus în 1664 şi publicat postum – 1715): Homer nu a existat ca personaj istoric, e un simplu simbol, „numele lui e un substantiv comun cu înţelesul «Orbul», iar *Iliada* opera

---

[60] Cf. Suzanne Saïd, Monique Trédé et Alain Le Boulluec, *Histoire de la littérature grecque*, PUF, Paris, 1997, p. 14. Trimit şi la Joachim Wohlleben, „Goethe and the Homeric Question", în *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, Volume 42, 1967, pp. 251-275.

[61] Al. Tănase, *O istorie a culturii în capodopere*, vol. 2, Editura Univers, Bucureşti, p. 61.

[62] Vezi şi Jean Georges Varsos, „The Persistence of the Homeric Question", Thèse de doctorat, Directeur de thèse: Wlad Godzich; Président du jury: Rick Waswo; Université Genève, Julliet 2002, pp. 95-100 („Negociating Homericity").

Scanned with OKEN Scanner

colectivă a unor cântăreți lipsiți de vedere"[63]. La fel Vico, iar în Anglia, Robert Wood (*Essay on the Original Genius of Homer*) este şi mai tranşant: e foarte posibil ca scriitura să nu fi existat în Grecia în epoca în care poemele au fost compuse[64]. Nitzsch a fost cel mai vechi, să spun, unitarist care s-a opus lui Wolf şi a susținut că epopeile homerice susțin deopotrivă şi unitate artistică şi unitate de intenție, ceea ce arată că epopeile au fost lucrarea unei singure mâini;

- intră în scenă şi *neoanaliştii* care, asemenea analiştilor, caută discrepanțe în poemele homerice, speculează pe seama existenței unor ipotetice poeme prehomerice (sunt analişti întrucât recunosc existența incoerențelor în epopeile homerice) după cum cred într-un singur poet Homer puternic influențat de poeme care-i premerg (agreează unitariştii acceptând argumentul unității globale a fiecărei epopeii în parte)[65]. Sunt în continuarea lui Milman Parry cu oralitatea şi uzează de termenul „intertextualitate" ca relație între poemele strict homerice şi acelea nonhomerice[66], „relație" însemnând aici „transfer de motive", adică respectul față de tradiție este combinat cu invenția poetică, una care nu poate fi atât de liberă cum va fi în literatura de mai târziu. Neoanaliza este un program pentru înțelegerea poeziei tradiționale homerice. Derivați din analişti, încearcă să răspundă la unele întrebări ale analiştilor, unitariştilor şi şcolii orale de gândire. Neoanaliza îşi propune să arate că Homer reflectă, mai

---

[63] D.M. Pippidi, „Introducere" la Homer, *Iliada*, p. XIV. La locul potrivit este şi intervenția lui Sorin Bocancea, *Cetatea lui Platon*, Editura Institutul European, Iaşi, 2010, p. 243: o discuție din *Phaidros* are loc la amiază când „soarele va încremeni deasupra capetelor noastre" – 242 a, discuția e în toi, Sorin Bocancea comentează: „îşi face apariția şi semnul demonic ce îl atenționează pe Socrate să nu plece până nu repară impietatea pe care a săvârşit-o cu discursul. Pentru a nu avea aceeaşi soartă pe care au avut-o Homer şi Stesichoros (adică orbirea), Socrate se vede obligat să rostească o palinodia". Şi Socrate nu orbeşte, cel puțin nu în felul celor doi.

[64] Suzanne Saïd, Monique Trédé et Alain Le Boulluec, *op. cit.*, p. 13. Vezi şi Suzanne Saïd and Monique Trédé, *A Short History of Greek Literature*, pp. 3-4.

[65] Suzanne Saïd, *Homer and the Odyssey*, English translation by Ruth Webb, Oxford University Press, 2011, p. 29.

[66] Jonathan Burgess, „Neoanalysis, Orality and Intertextuality: An Examination of Homeric Motif Transference" in "Oral Tradition", 21/1 (2006), pp. 148-189. Creatorul metodei de cercetare neoanalitice este Ioannis Kakridis care a împărtăşit cu Milman Parry o înțelegere a tradiției poetice bazată nu numai pe sursa filologică, ci şi pe o abordare oarecum romantică a lumii eroice a poemelor epice homerice (Ioannis Kakridis, *Homeric Researches*, Lund: C.W.K. Gleerup, 1949) – cf. Seth L. Schein, *Homer Epic and its Reception. Interpretive Essays*, Oxford University Press, 2016, capitolul „Milman Parry and the Literary of Homeric Poetry", pp. 117-129 şi capitolul 9: „Ioannis Kakridis and Neoanalysis", pp. 127-136.

Scanned with OKEN Scanner

mult sau mai puțin în cunoştință de cauză, scene dintr-un fundal mult mai larg. Una dintre cele mai mari contribuții ale neoanalizei este indicația că poetul poemelor homerice era conştient de poveştile care stăteau la baza propriilor sale epopei şi el însuşi lucra, tot în mod conştient, în cadrul unei tradiții[67]. Foarte interesantă luarea distanței față de analişti în problema incoerenței/inconsecvenței din interiorul epopeilor homerice: pentru a le explica, în loc să încerce să distingă diferite straturi în interiorul textului, straturi care ar explica incoerența, aşa cum procedează analiştii, Kakridis, căci despre el este vorba, se întoarce la sursele lui Homer. Dacă privim astfel lucrurile ajungem la concluzia că neconcordanțele nu provin din modificările succesive ale textului prin adăugiri, ci ele îi preexistă, căci tradițiile rar sunt de acord între ele. Pentru a demonstra acest lucru, Kakridis este interesat de relațiile care unesc epopeile homerice cu alte epopei din Ciclul epic, care epopei, chiar dacă urmează *Iliade*i şi *Odiseei*, probează un fond epic mai vechi.

Fundamentul care face posibilă intertextualitatea în acest caz este un concept construit de Wolfgang Kullmann - „Faktenkanon" („a standard event-list"/o listă standard de evenimente) posibil prin aluziile şi relațiile cu alte

[67] Proprie neoanalizei este aşa-numita „teorie Memnon", subliniată de Wolfgang Schadewaldt într-un text publicat inițial în 1944 la Stuttgart – *Von Homers Welt und Werk*. Ipoteza are în vedere faptul că o intrigă din *Iliada,* de exemplu, are la bază o intrigă asemănătoare dintr-un poem care aparține Ciclului epic, în cazul de față poemul *Aethiopis* de Arctinus din Milet. Acțiunea are loc după moartea lui Hector, troienii primesc ajutoare, amazoana Penthesileia, ucisă de Ahile, vine şi aliatul etiopian, regele Memnon care ucide pe Antilochus, favorit al lui Ahile. Ahile ucide apoi pe Memnon, iar Zeus îl face pe Memnon nemuritor la cererea lui Eos, tatăl lui Memnon. Furios, Ahile urmăreşte pe troieni şi la Poarta Scaean este ucis de o săgeată trasă de Paris asistat de zeul Apollo, trupul lui Ahile este salvat de Aiax şi Odiseu. *Aethiopis* este una dintre cele mai importante paradigme folosite în tabăra neoanalitică despre Homer, şi aceasta datorită asemănărilor dintre poveştile lui Ahile, Antilochus şi Memnon pe de o parte, şi episoadele din *Iliada* cu privire la Ahile, Patroclus şi Hector de partea cealaltă. În joc sunt paralelismele dintre cele două poeme față cu soarta unor personaje, şi de faptul că există asemănări dă seamă tocmai „teoria Memnon". Aristotel citează *Aethiopis*, îi spune *Mica Iliadă* (*Iliada cea Mică*) - *Poetica*, 1459 a-b şi face o comparație din care, firesc, Homer câştigă. Pe Arctinus îl aminteşte şi Clement, pe poet nu *Mica Iliadă*, când este vorba despre cronologia unor poeți (Clement Alexandrinul, *Scrieri,* Partea a II-a, *Stromatele*, traducere, cuvânt înainte, note şi indici de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, I, 131. 6). Trimit şi la Andrew M Smith, *loc. cit.*, pp. 15-16.

Scanned with OKEN Scanner

tradiții și paradigme pe care Homer le stabilește[68], adică intertext. Tot aici putem plasa o mai veche poziție a lui Johann Gottfried Jakob Hermann care a susținut în două disertații, *De interpolationibus Homeri* (Leipzig, 1832) și *De iteratis apud Homerum* (Leipzig, 1840) existența unui ipotetic „Ur-Iliad". Este vorba despre teoria nucleului („kernel theory"): există un nucleu originar al poemelor, prin urmare vechile poeme sunt mult mai scurte decât cele cunoscute astăzi. Restul e adăugat de poeți târzii sau de diverși editori al lui Homer.

Astfel că, în esență, analiștii au mers pe un studiu filologic al epopeilor, unitariștii au preferat să fie mai degrabă critici literari, analiștii uzau de criterii lingvistice în mare de tip alexandrin, unitariștii preferau mai puțin să analizeze poemele și mai mult să le aprecieze arta. Și dacă fapte metodologice îi despart, există ceva care unește definitiv cele două tabere: Homer este un geniu și tot ce este bun în *Iliada* și în *Odiseea* nu se poate să nu îi fie atribuit.

„Chestiunea homerică"[69] suferă ușoare ajustări, mai cu seamă pe plan lingvistic și antropologic odată cu anii '20 ai secolului trecut. Este vorba despre Milman Parry (moare în 1935, s-a ocupat de poezia epică și e fondatorul disciplinei „oral tradition"). El vede o altă opțiune în dezbaterea dintre analiști și unitariști. Perspectiva lui așază argumentele preexistente într-o poziție irelevantă. Parry sugerează că poemele homerice sunt produsul unei tradiții moștenite pe cale orală de la aezi („oral composition" sau „Oral Formulaic Hypothesis"). Pentru Parry, existența limbajului artificial[70] al poemelor homerice este primul indiciu că poemele însele au fost compuse într-un stil tradițional. Argumentul acesta este foarte pe placul analiștilor. O nouă ipoteză apare plecând de la natura dicției care include o varietate de dialecte grecești. Această combinație este esențială dacă vrem să înțelegem anterioritatea poemelor homerice lui Homer însuși și poemele luate în ele însele. Frecvența formulelor tradiționale e un indicator cum că poemele sunt foarte vechi și n-ar fi

---

[68] Cf. Ken Dowden, „Homer's Sense of Text", in *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 116 (1996), p. 52 și Wolfgang Kullmann, „Oral Poetry Theory and Neoanalysis in Homeric Research", în *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Vol. 25, No. 4/1984, pp. 307-323.

[69] Cele trei întrebări implicate de și în chestiunea homerică sunt: 1. cine a fost Homer?; 2. au poemele homerice un autor sau mai mulți?; 3. de către cine, când, unde și în ce fel de circumstanțe au fost compuse poemele homerice? Trimit și la textul lui Robert Fowler, „The Homeric Question", în *The Cambridge Companion to Homer*, edited by Robert Fowler, Cambridge University Press, 2004, pp. 220-234, sintetic și clar îndeajuns.

[70] Vezi și D.M. Pippidi, „Introducere" la Homer, *Iliada*, pp. XVII-XVIII.

Scanned with OKEN Scanner

putut fi compuse de o singură persoană ci de o tradiție, făcând trecutul de tot sincronic şi diacronic.

În textul pe care-l am în vedere[71], Parry vorbeşte, în cinci subcapitole, despre studiul stilului homeric, studiul limbajului homeric, despre dicție, despre metoda de analiză a dicției vechi, precum şi despre tradiție şi libertățile poetului de a alege. Ingenios va proceda Parry. Cum? Studiind, detaliază Suzanne Saïd (*et alii*)[72], versurile din epopeile homerice care conțin expresii recurente de tipul „nume propriu+epitete", expresii care se aplică de regulă divinităților sau eroilor (de exemplu, „Ahile" este nume propriu, „cel iute de picior" este epitet). Apoi, cu ajutorul sintagmei „vers formulaire" (care-i aparține lui Parry) şi prin care explică funcționarea versului epic homeric, arată că în epopeile despre care discutăm, pentru a evoca un personaj dat la un caz gramatical dat şi la un loc al versului dat, nu există decât o singură formulă „nume + epitete" posibilă. Parry arată cel dintâi că faimoasele epitete homerice, remarcate încă din Antichitate, nu sunt ornamente inserate arbitrar în poeme, ele formează un sistem complex şi riguros, deopotrivă constrângător şi util pentru un poet. Existența unui sistem atât de complex nu are sens decât într-o poezie orală (caz în care aezii – *aōidoi* – pot improviza versuri în timp ce cântă) şi tradițională (în sensul în care un atare sistem n-ar fi putut fi născocit de un singur poet). Argumentul tradiției orale nu e nou, Parry îl „reînnoieşte" în măsura în care pune mai bine în lumină, şi o face pentru întâia dată! (un lampadofor Parry!), complexitatea poeziei orale şi apropie epopeile homerice de poezia orală (de oralitatea) a altor culturi. Ce urmează de aici? Că barzii analfabeți din Grecia şi din apropierea ei, erau capabili de a compune şi de a recita poeme lungi grație unui sistem tradițional de principii compatibil principiilor observate în epopeile homerice.

Cu toate acestea, conchide Parry, nu se poate argumenta până la capăt că epitetele contribuie la descifrarea sensului general al epicului. Oricum, epitetele sunt folosite în funcție de valoarea lor metrică, sunt tradiționale, ornamentale şi de multe ori generice, iar grupul epitete+nume poate fi considerat ca o manieră de a exprima ideea următoare: unei unități de dicție/vorbire îi corespunde o unitate de gândire. Un asemenea sistem nu are sens decât într-o

---

[71] Milman Parry, „The Traditional Epithet in Homer", in *The Making of Homeric Verse*. The Collected Papers of Milman Parry, edited by Adam Parry. New York-Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 1-190. Este teza de doctorat a lui Parry susținută la Sorbona şi publicată în 1928 la Paris: *L'Épithète traditionnelle chez Homère*.

[72] Suzanne Saïd, Monique Trédé et Alain Le Boulluec, *Histoire de la littérature grecque*, pp. 18-19. Vezi şi Suzanne Saïd and Monique Trédé, *A Short History of Greek Literature*, pp. 4-5.

Scanned with OKEN Scanner

poezie orală și tradițională. Orală pentru că permite aedului de a compune treptat și pe măsură ce cântă, grație schemelor preexistente, tradițională întrucât complexitatea schemelor nu permite unui singur individ să facă așa ceva, caz în care tradiția este deja ca și presupusă. Genul acesta de creație presupune formule, scheme ritmice și un patrimoniu mitic acumulat de generațiile precedente și transmis pe cale orală. Walter Arend, în *Die Typschen Szenen bei in Homer*, Berlin 1933, atrage atenția asupra acestui fenomen: existența schemelor tipice. Remarcă Arend că acțiuni sau evenimente ca sacrificiile, banchetele, funeraliile sunt prezentate în termeni identici care se succed într-o ordine constantă[73]. Rămâne oralismului (teoria orală) să studieze mecanismele de transmitere orală a epopeilor homerice în varii modalități: termeni de lingvistică, gen literar, condiții culturale, încât oralismul cuprinde simultan și analiza filologică și critica literară. Homer, poate tocmai pentru că era orb, recreează „vârstele obscure" ale grecilor sau, dacă e să mergem la capete și împotriva a ceea ce credea M.I. Finley (cum că lumea homerică este una coerentă), societatea homerică nu este una istorică, este doar o „peticeală" („patchwork") de obiecte și instituții eterogene[74], epopeile nu reflectă o societate istorică, reflectă o lume poetică, nu sunt manuale de istorie sau de geografie, nici vorbă.

După Martin Nilsson, problema homerică poate fi desfășurată în așa fel încât să devină „chestiunea epică". Autorul trimite la un proverb care spune: *vixere etiam ante Agamemnona fortes viri*; prin transfer proverbul devine: *vixere etiam ante Homerum poetae*. Diferența este evidentă dacă cele două întrebări care urmează sunt puse una lângă alta: cât de departe poate merge analiza literară îndărăt, pe de o parte, și: cât de vechi sunt cele mai vechi elemente din poezia homerică și care pot fi datate cu o oarecare precizie[75]? Limpede e că *fuere etiam ante Homerum poetae*, adică faptul numit de Nilsson „chestiune epică" revine la a decela problema originii și dezvoltării poeziei epice în Grecia de la începuturi[76], ceva fixat oarecum între *vixere* și *fuere*!

---

[73] Cf. Suzanne Saïd, Monique Trédé et Alain Le Boulluec, *Histoire de la littérature grecque*, pp. 19-20.

[74] Cf. Anthony M. Snodgrass, „An Historical Homeric Society", în *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 94, 1974, pp. 114-125.

[75] Martin P. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, A New Introduction and Bibliography by Emily Vermuele, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1972, p. 11.

[76] *Ibidem*, p. 14.

Scanned with OKEN Scanner

4. Despre tăcerile filosofului

Manipularea „Faktenkanon"-ului de către Homer poate fi, de asemenea, percepută negativ, ca o politică de excludere. „Tăcerea poetului", adică „tăcerea homerică" în legătură cu o tradiție nu înseamnă neapărat că tradiția respectivă era şi necunoscută pentru Homer. Este mai curând o „trecere sub tăcere" ca cazul sacrificiului Ifigeniei: din faptul că Homer nu menționează explicit în *Iliada* episodul acesta, nu înseamnă că nu-l cunoştea. Poetul doar tace asupra lui. Din *Iliada*, vorbind după literă, aflăm că Homer nu cunoştea nimic despre educația lui Ahile, nici despre educatorul lui şi nici povestea cu călcâiul. Ideea este însă alta: pentru a-şi crea „propriul" (*verisimo,* spune Ken Dowden) adevăr, Homer este pregătit să elimine părți ale tradițiilor şi nu poate face acest lucru decât sub condiția cunoaşterii acestora. Tot intertextualitatea este în joc, poate chiar mai mult, Homer vrea să instituie propria sa tradiție, şi de vreme ce a fost „educatorul Greciei" se pare că tentativa a avut succes. Homer cultivă în mod deliberat distanța față de ciclurile epice mai tolerante sau discriminatorii. Este deja o chestiune de metodă la el. E reticent în a permite să intre în versurile sale elemente fantastice, miraculoase, romantice, senzaționale sau ignobile. Privind dinspre noi către Homer lucrul pare curios. Tot curios i se părea şi lui Homer privind dinspre el spre tradiția prehomerică. Aceasta nu este o caracteristică ciudată a lui Homer, ci o alegere deliberată. Dacă Homer dorea să fie perceput, putea fi aşa ceva doar în contrast cu caracterul predominant al tradițiilor (şi de bună seamă forma de plural a „tradiției" este cea potrivită). Homer refuză tradiției referința pentru a deveni el însuşi referință, şi nu una printre altele. Acesta şi este indicativul metodei homerice: crearea efectului literar al propriului poem prin manipularea experienței auditoriului față cu alte poeme (tradiția în sine sub forma ei poetică, iarăşi intertextualitatea homerică magistral folosită)[77].

„Tăcerile" lui Homer merg şi mai departe. Antichitatea nu pune la îndoială existența lui Homer ca personaj istoric. Nimic altceva nu este însă cunoscut despre autor, el însuşi când se referă la sine foloseşte pronumele personale „I" ("eu"), „we" („noi", fără să presupună pluralul, e pronumele de majestate) şi "me („mie"/„pe mine"), adică autorul nu ne spune nimic despre el însuşi (nu-şi menționează niciodată numele, nu spune nimic despre familia sau

[77] Ken Dowden, „Homer's Sense of Text", pp. 52-53.

Scanned with OKEN Scanner

țara lui). Tăcerea pare să fie deliberată, prima mențiune a onomasticii homerice o aflăm abia în secolul VII î.C. la poetul elegiac Callinus[78].

De unde pot pleca acum, din nou, în căutarea Lânii de Aur? De la „dacă tăceai, filosof rămâneai", de la raportul tăcere *vs* scriitură. Iată cum stau lucrurile[79].

În proza 7, cartea II-a din *Consolarea Filosofiei*, „Filosofia", făcând diferența între filosoful fals („părerile deşarte ale lumii") şi adevăratul filosof („superioritatea conştiinței şi a virtuții"), povesteşte Boethius următoarea întâmplare: „Ascultă cât de sarcastic a luat cineva în derâdere superficialitatea acestui fel de aroganță. Cineva l-a asaltat cu injurii pe un om care îşi atribuia, nu pentru practicarea adevăratei virtuți, ci pentru vanitatea gloriei, numele fals de filosof şi a adăugat că va şti că acela este filosof dacă va suporta cu uşurință şi răbdare jignirile aduse. Acesta, după ce a avut răbdare prea puțin timp, s-a adresat într-un mod zeflemitor: «Acum înțelegi că sunt filosof?» Iar celălalt, foarte muşcător, i-a spus: «Aş fi înțeles dacă tăceai»"[80] – *Intellexerum, inquit, si tacuisses*. De altfel, prezența frecventă a ocurenței „tăcere" este simptomatică în *Consolările* lui Boethius. Câteva exemple: *cum tacitus* (cartea I, proza 1), *guid taces, modo tacitum* (cartea I, proza 2), *modesta taciturnitate* (cartea II, proza 1), *tacita consenesceret* (cartea II, proza 7), *nostra tacitus* (cartea III, proza 1). Ideea este următoarea: „În limba latină se face deosebirea între două forme de

---

[78] Suzanne Saïd, *Homer and the Odyssey*, p. 7. Nota 1 de la aceeaşi pagină ne spune: când se referă la sine, Homer o face recurgând la nominativ singular (*ego*) în *Iliada*, v. 2. 488 şi nominativ plural (*hemeis*), *Iliada*, v. 2. 486. De asemenea dativ singular în *Iliada*, v. 2. 484; 2. 489; 2. 490; 2. 761; 11. 218; 14. 508; 16. 112 şi *Odiseea*, v. 1. 1, plus dativ plural (*hemein*) în *Odiseea*, v. 1. 10. Semnificative sunt „tăcerile" homerice! Biografii încearcă, timpul arată că în zadar!, să facă lumină, cât de cât, în cazul unui poet orb!

[79] Textul de la care plec l-am publicat, într-o primă formă în *Analele Universității din Craiova*, Seria: Filosofie, nr. 37 (1/2016), pp. 71-80 sub titlul „Dacă tăceai filosof ramâneai! (scurtă istorie a unei spuse").

[80] Boethius, *Consolările Filosofiei*, traducere de Otniei Vereş, Editura Polirom, Iaşi, 2011, p. 125. Într-o altă traducere textul sună astfel: „Ascultă cum a râs cineva de uşurătatea unei aroganțe de această speță. Un oarecare adresase insulte unui om care-şi dădea numele fals de filosof, nu pentru practica adevăratei virtuți, ci pentru o glorie încrezută, şi adăugase că el va şti dacă acela e filosof, de va suporta cu uşurință şi răbdare insultele ce-i aducea. Acela a răbdat puțin şi apoi, fălindu-se cu acceptarea insultei, a zis: «Acum, în sfârşit, înțelegi că sunt filosof?». Atunci el i-a răspuns muşcător: «Aş fi înțeles dacă ai fi tăcut»", Boethius, *Mângâierile Filosofiei*, traducere de David Popescu, EIBMBOR, Bucureşti, 1992, pp. 96-97.

Scanned with OKEN Scanner

tăcere: *tăcerea* este un verb activ al cărui subiect este o persoană şi care indică încetarea sau absența vorbirii cu referire la un om. *Silere* este un verb intranzitiv care se aplică nu numai la om, ci şi la natură, la obiecte şi animale; el desemnează mai curând liniştea, o tonalitate calmă a prezenței neîntreruptă de nici un zgomot. În limba greacă se face de asemenea distincția între *siôpân* (a tăcea) şi *sigân* (a fi cuprins de tăcere). [...]. *Silere* trimite mai curând la singurătatea individului ori la apartenența sa la un grup în care faptul de a fi prezent nu prea are urmări. Nimănui nu-i pasă de tăcerea sa. În schimb, ea este un fel de refugiu în afara limbajului, o voință de a nu-şi mai spune cuvântul şi de a da de înțeles celuilalt acest lucru. *Tăcerea* intervine în cadrul unui schimb, utilizarea lui presupune că unul din protagonişti păstrează tăcerea"[81]. Unde ajungem? La faptul că „tăcerea este o garanție a securității colective"[82] sau, cu spusa lui Maurice Blanchot, amintit de Le Breton, la situația în care, fatalmente, vorbăria distruge limbajul. În concluzie, "cel învins este redus la tăcere"[83]. Prin urmare, se pleacă de la tăcere şi, anticipez, locul în care vreau să ajung este scrierea, nu ca să rămân acolo ci ca să văd cum funcționează cele doua registre unul în raport cu celălalt Povestea este veche, personaje principale sunt Platon şi Boethius. Câteva exemple despre tăcere mă ajută acum. Iată-le:

Proverbe 11, 12: *Qui despicit amicum suum, indigens corde est, vir autem prudens tacebit* / „cine defaimă pe aproapele său este fără minte, dar omul cu pricepere primeşte şi tace"[84];

Proverbe 17, 28: *Stultus quoque, si tacuerit, sapiens reputabitur et, si compresserit labia sua, intellegens* / „chiar şi un prost ar trece de înțelept dacă ar tăcea şi de priceput dacă şi-ar ține gura" – „Neştiutorului care iscodeşte

---

[81] David Le Breton, *Despre tăcere*, traducere de Constantin Zaharia, Editura ALL, Bucureşti, 2001, pp. 25-26.

[82] *Ibidem*, p. 74.

[83] *Ibidem*, p. 96.

[84] Este varianta în traducerea lui Dumitru Cornilescu, *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament*, cu trimiteri, prefață de Daniel Brînzei. Citim şi altfel, măcar că la fel în ceea ce priveşte mesajul: „Cel lipsit de minte îşi bate joc de semenii din cetate, dar omul chibzuit rămâne liniştit", *Septuaginta*, 4/I, *Proverbele*, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu în colaborare cu Ioan-Florin Florescu, traducere din limba greacă de Cristian Bădiliță, note de Cristian Bădiliță şi David Marc D'Hamonville, introducere la *Proverbe* de Cristian Bădiliță şi Guillaume Bady, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, Iaşi, 2006, pp. 437.

Scanned with OKEN Scanner

înțelepciunea înțelepciune i se va socoti, cine a făcut-o pe mutul va părea chibzuit"[85];

Ecclesiasticul 20, 5. 6. 7: *Est tacens, qui invenitur sapiens, et est odibilis, quia procax est ad loquendum. Est tacens non habens responsum, et est tacens sciens tempus aptum. Homo sapiens tacebit usque ad tempus, lascivus autem et imprudens non servabunt tempus* / "şi este unul care tace, pentru că n-are ce să răspundă, şi altul care tace, pentru că ştie că este vremea să tacă. Omul înțelept va tăcea până la vreme, iar cel îngâmfat şi nebun va trece peste vreme. Cel care înmulțeşte cuvintele se va face urât tuturor, şi cel înfumurat de asemenea"; – „E câte unul care, tăcând, este socotit înțelept şi mai este [un altul] care-i urât din multă vorbărie. E câte unul care tace pentru că nu are răspuns şi este un altul care tace întrucât cunoaşte clipa potrivită. Omul înțelept tace până în clipa potrivită, dar lăudărosul şi prostul vor scăpa clipa prielnică"[86].

Plutarch, în *De vitioso pudore,* ne aminteşte că „Euripide disait que le silence était une réponse pour les gens sages" („tăcerea este răspunsul filosofilor")[87], iar Macrobius, în *Saturnalii*, perorează despre privilegiul filosofiei: „Et c'est ici un privilège particulier à la philosophie: car tandis que l'orateur ne peut persuader qu'en parlant, le philosophe met son art en pratique, autant en se taisant à propos qu'en parlant" („şi acesta este un privilegiu particular al filosofiei: căci în timp ce oratorul nu poate persuada decât vorbind, filosoful îşi pune arta în practică mai curând tăcând decât vorbind")[88]. De altfel, cartea VII, cap. I tratează despre când anume avem a filosofa în timpul mesei şi asupra căror subiecte (scuze pentru Plutarch şi Macrobius în franceză!). Despre ce este vorba în fond?

---

[85] Prima traducere este din Dumitru Cornilescu, a doua este din aceea coordonată de Cristian Bădiliță, ed. cit., p. 458.

[86] *Înțelepciunea lui Iisus Sirah*, traducere din limba greacă, introducere şi note de Eugen Munteanu, în *Septuaginta*, 4/II, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu în colaborare cu Ioan-Florin Florescu, Editura Polirom, Iaşi, 2007, pp. 349-350.

[87] Plutarch, *De vitioso pudore,* în *Oeuvres Morales de Plutarque*, traduit du Grec par Dominique Ricard, Tome Deuxiéme, A Paris, Chez Lefévre, Éditeur, 1844, p. 567.

[88] Macrobes, *Saturnales*, în Macrobe Varron Pomponius Méla, *Oeuvres Complétes*, avec la traduction en Français publiées sous la direction de Désiré Nisard, Paris, M DCCC LXXV, VII, I, 11.

Scanned with OKEN Scanner

Despre Boethius şi tăcerile filosofiei în raport cu Platon. Un text bine scris, prin urmare tăcut, mă ajută în acest loc, şi nu numai[89]. Pe scurt, textul invocat şi frecventat are în vedere un dezacord între filosofia lui Platon şi aceea a lui Boethius faţă cu definirea şi delimitarea activităţii „adevăratului filosof" în raport cu „filosoful fals". Pentru Platon, „filosoful fals" este acela care, loc comun de altfel în filosofia platoniciană, asemenea sofistului, poetului, legislatorului sau logografului îşi adoarme gândirea în şi prin scris; „adevăratul filosof" îşi exersează, dimpotrivă, gândirea, prin oralitate. Pentru Boethius, „filosoful fals" practică discursul oral evanescent, acesta este felul lui, al „falsului filosof". Celălalt, „adevăratul filosof", tot dimpotrivă! Ce vrea autoarea invocată, prin scris de data aceasta!, este sesizarea disparităţii între valorizarea platoniciană a oralităţii şi valorizarea boethiană a tăcerii, asta poate şi pentru că şi unul (Platon - vândut ca sclav de Dionysos cel Bătrân) şi celălalt (Boethius – executat prin decapitare la Pavia din ordinul regelui Theodoric) au cultivat, vrând – nevrând, instituţii mai mult sau mai puţin penitenciare, măcar că nu din voia lor!, dar cu rezultate pe măsură!

Să urmăresc textul lui Gaëlle Jeanmart plecând de la ideea că de la Platon la Boethius lectura devine tăcută.

Două chestiuni sunt în joc. Prima: critica platoniciană a scriiturii şi asimilarea filosofiei dialecticii orale (mitul lui Teuth). A doua: valorizarea tăcerii, a scriiturii şi lecturii la Boethius.

Să încep cu prima, urmând logica autorului frecventat. Este invocat un loc clasic din *Phaidros*. Dau textul în întregime, este de tot semnificativ şi tocmai de aceea nu mă zgârcesc.

Socrate: „Am auzit, aşadar, că undeva, în apropiere de Naucratis, în ţara Egiptului, trăia una din vechile divinităţi de prin partea locului; acestui zeu îi e închinată pasărea sfântă căreia egiptenii îi zic Ibis, iar zeul însuşi se numeşte Teuth. Se spune că el a descoperit numerele şi socotitul, geometria şi astronomia, ba şi jocul de table şi zarurile, în sfârşit, literele. [...]. Mergând Teuth la rege, i-a arătat artele inventate de el şi i-a spus că trebuie să le răspândească printre toţi egiptenii. Regele l-a întrebat atunci asupra folosului pe care l-ar aduce fiecare dintre artele acestea, şi în timp ce zeul dădea lămuriri asupra

[89] Gaëlle Jeanmart, „Boéce ou les silences de la philosophie", în *Philosophes Médiévaux*, tome XLIV, „Boéce ou la chaîne des savoirs", Actes du Colloque International de la Fondation Singer-Polignac, Paris, 8-12 juin 1999, Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 2003, pp. 113-129.

Scanned with OKEN Scanner

fiecăreia în parte regele avea cuvinte de laudă pentru una, pentru alta nu, după cum fiecare artă îi părea bună sau dimpotrivă, de nici un folos. [...]. Au ajuns, iată, la litere, şi Teuth a spus: «Priveşte, rege, ştiința aceasta îi va face pe egipteni mai înțelepți şi mai cu ținere de minte; găsit a fost leacul uitării şi, deopotrivă, al neştiinței». La care regele a răspuns: «Tu, acum, ca părinte al literelor, şi de dragul lor, le-ai pus în seamă tocmai contrariul a ceea ce pot face ele. Căci scrisul va aduce cu sine uitarea în sufletele celor care-l vor deprinde, lenevindu-le ținerea de minte; punându-şi credința în scris, oamenii îşi vor aminti din afară, cu ajutorul unor icoane străine, şi nu dinlăuntru, prin cauză proprie. Leacul pe care tu l-ai găsit nu e făcut să învârtoşeze ținerea de minte, ci doar readucerea aminte[90]. Cât despre înțelepciune, învățăceilor tăi tu nu le dai decât una părelnică, nicidecum pe cea adevărată. După ce cu ajutorul tău vor fi aflat o grămadă de prin cărți, dar fără să fi primit adevărata învățătură, ei vor socoti că sunt înțelepți nevoie mare, când de fapt cei mai mulți n-au nici măcar un gând care să fie al lor. Unde mai pui că sunt şi greu de suportat, ca unii ce se cred înțelepți fără de fapt să fie».

Phaidros: Cât de lesne îți este ție, Socrate, să născoceşti, după cum îți e voia, poveşti din lumea egipteană sau mai ştiu eu de unde!

Socrate: Prietene, preoții de la templul lui Zeus din Dodona spuneau că primele rostiri divinatorii au venit de la un stejar (stejarul ca simbol revine la sfârşitul cărții de față când este vorba despre Creanga de Aur – n.m.). Pentru oamenii de pe atunci, care nu erau înțelepți precum voi, tinerii de astăzi (ironia socratică în acțiune – n.m.), era de ajuns, dată fiind simplitatea lor, să asculte ce spunea stejarul sau o piatră, tot ce avea însemnătate era ca spusa acestora să fie adevărată. Pentru tine, în schimb, important e să afli cine e cel care povesteşte şi de prin ce locuri se trage; nu te mulțumeşti doar să vezi dacă lucrurile stau într-adevăr aşa sau dacă ele arată altminteri.

Phaidros: Mă dojeneşti pe drept, Socrate; eu unul cred că, în privința scrisului thebanul are dreptate.

Socrate: Aşadar, cel care îşi închipuie că în urma sa rămâne, turnată în cuvinte scrise, o artă, cât şi cel care, la rându-i, o primeşte pe aceasta încredințat

---

[90] Iată acest pasaj în traducerea lui Andrei Cornea: „Căci scrisul va aduce cu sine uitarea în sufletul celor care îl vor deprinde, dat fiind că oamenii, punându-şi credința în scris, nu-şi mai *aduc aminte dinlăuntru* (*anamimneskoménous*) şi prin puterea lor, ci din afară, cu ajutorul unor întipăriri străine. Leacul pe care tu l-ai găsit nu e pentru memorie (*mnéme*), ci doar pentru *aducere aminte* (*hypómnesis*)", Andrei Cornea, *Scriere şi oralitate în cultura antică*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1988, p. 13.

Scanned with OKEN Scanner

că scrisul îi va oferi ceva desluşit şi sigur, sunt, amândoi, naivi nevoie mare şi, în realitate, nu au habar de cele prezise de Ammon dacă îşi închipuie că vorbele ce-s scrise pot oferi celui care scrie, mai mult decât prilejul de a-şi reaminti lucrurile pomenite în scrierea aceea.

Phaidros: Foarte adevărat!

Socrate: Scrierea, dragul meu Phaidros, seamănă într-adevăr cu pictura, şi tocmai aici stă toată grozăvia (şi Platon trimite aici, discret, dar cu direcţie, la *Republica*, 595 b-c/n.m.). Aceste figuri cărora le dă naştere pictura se ridică în faţa noastră asemenea unor fiinţe însufleţite. Dar dacă le încerci cu o întrebare, ele se învăluiesc într-o solemnă tăcere. La fel se petrece şi cu gândurile scrise; ai putea crede că ele vorbesc, însufleţite de spirit. Dar dacă le pui vreo întrebare, vrând să te lămureşti asupra vreunei afirmaţii, ele nu îţi răspund decât un singur lucru, mereu acelaşi. Şi de îndată ce a fost scrisă, odată pentru totdeauna, fiece cuvântare colindă pretutindeni păstrând aceeaşi înfăţişare şi pentru cei ce o pricep, şi pentru cei cărora nu le spune nimic. Ea nu ştie în faţa cui se cuvine să vorbească şi în faţa cui să tacă. Iar dacă a fost disprețuită sau pe nedrept hulită, ea trebuie, de fiecare dată, să-şi cheme în ajutor părintele; singură, nu e în stare nici să se apere, nici să îşi vină în ajutor.

„Phaidros: Toate acestea sunt, deopotrivă, cum nu se poate mai adevărate.

Socrate: Însă ce zici? Oare nu trebuie să avem acum în vedere cealaltă cuvântare, soră bună cu cea dinainte, şi să vedem în ce chip se naşte şi cu cât este ea mai bună şi mai puternică decât aceasta prin chiar natura ei?

Phaidros: Despre ce cuvântare vorbeşti? Şi cum se naşte ea?

Socrate: Despre aceea care, însoţită de ştiinţă, este scrisă în sufletul omului ce prinde învăţătura; despre aceea care e în stare să se apere singură şi care ştie în faţa cui trebuie să vorbească şi a cui să tacă.

Phaidros: Ai în vedere cuvântarea celui care *ştie*, vie şi însufleţită, faţă de care cuvântarea scrisă ar fi pe bună dreptate numită un simplu simulacru"[91].

Este vorba, prin urmare, despre mitul lui Teuth şi despre critica scriiturii. Lucrurile nu se pot împăca. Ceva este în joc, anume disputa asupra memoriei. Chestiunea care apropie pe Teuth şi pe Thamus este faptul că scriitura e *pharmakon*-ul memoriei. Ceea ce îi desparte are în vedere memoria ca atare. Pentru Teuth memoria este un privilegiu al scriiturii, pentru Thamus

[91] Platon, *Phaidros*, în „Opere", vol. IV, traducere, lămuriri preliminare şi note de Gabriel Liiceanu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, 274 c-276 a.

Scanned with OKEN Scanner

memoria este un privilegiu al cercetării interioare. Ce se întâmplă la locul unirii? Teuth susține că *pharmakon* este leac, remediu, încât scriitura conservă spusele pe ruloul de papirus devenind leac față cu deficiențele și carențele inerente ale memoriei. Scriitura are un avantaj enorm, ea conservă știința și înțelepciunea celor de demult. Thamus nu este de acord! *Pharmakon* nu este leac, nici pe departe! Este chiar otravă. Ce face *pharmakon*-ul? Conservă cuvântul și gândurile și în felul acesta scriitura devine otravă pentru memorie. De ce? Pentru că având un suport scris pentru toate cunoștințele, oamenii nu mai au dorința de a cunoaște[92].

Replica lui Thamus este: se prea poate ca scriitura să fie otravă pentru memorie, numai că acest lucru se petrece în ceea ce-l privește pe cititor, nu pe autor. Iar lectorului, otrava i se induce astfel: textul scris îi apare lectorului ca un text străin, caz în care nici nu mai putem vorbi de scriitură decât în raport cu lectura/cititura. Raportul acesta vizează critica platoniciană a scriiturii *vs.* critica platoniciană a lecturii[93].

Scriitura nu poate fi destinata decât lecturii, lectura nu poate fi decât orală, încât este ușor de văzut în scriitură o copie a cuvântului. Pentru Platon, lucru binecunoscut de altfel, lectura și scriitura sunt derivate ale oralității și totul merge și se termină în comparația stabilită de Socrate între scriitură și pictură. Ce spune comparația e simplu. După cum pictura este o copie a realului, la fel scriitura este o copie de rangul doi a limbajului. *Eidolon* este scriitura, un simulacru al oralității[94]. Neajunsurile scriiturii? Nu este altceva decât imitația limbajului oral, scriitura nu se poate apăra tocmai pentru că este inanimată și, în fine, scriitura nu poate răspunde la întrebări exact din aceleași motive[95].

Un splendid paradox apare aici, e drept, destul de previzibil. Îl formulează și Gaëlle Jeanmart: dacă Platon este un filosof adevărat, scrierile pe care ni le-a lăsat nu sunt altceva decât jocuri, amuzamente în comparație cu adevărata sa concepție[96].

---

[92] Ce înseamnă critica scriiturii la Platon? Înseamnă că scrisul/scriitura deposedează autorul de propriul său cuvânt, cuvânt care, scris fiind, se expatriază în urechile și în mintea unui cititor necunoscut și, prin urmare, de necontrolat și de nestăpânit (cf. Gaëlle Jeanmart, loc cit., nota 1, p. 115). Asta vrea să spună că oralitatea este o formă perversă de control asupra auditoriului.

[93] Gaëlle Jeanmart, loc cit., p. 115. De avut în vedere faptul că în Grecia lectura era totdeauna orală, așa numita *Voces Paginarum*, ca și în spațiul latin, de altfel, mai apoi.

[94] Platon, *Phaidros*, 275 e-276 a; *Republica*, V.

[95] Gaëlle Jeanmart, *loc cit.*, p. 116.

[96] *Ibidem*, p. 118.

Scanned with OKEN Scanner

A doua chestiune, reamintesc, dacă tot suntem platonicieni!, are în vedere valorizarea tăcerii, a scriiturii şi lecturii la Boethius. Problema se pune în felul următor: dacă la Platon filosofia trebuie să se păzească de scriitură pentru a conserva gândirea în cuvânt, la Boethius este oare invers?, filosofia are a se feri de a vorbi prea mult pentru a enunța prin scris gândirea sa? Altfel spus, tăcerea este legată scriiturii?, acompaniază actul scriiturii în aşa fel încât să se ajungă la o devalorizare platoniciană a scriiturii şi la o dubla valorizare a tăcerii şi a scriiturii la Boethius[97]? În locul acesta, spune Jeanmart, urmând pe Boethius[98], „Filosofia" (*mulier reuerendi admodum uultus, oculis ardentibus et ultra communem hominum ualentiam perspicacibus*) însăşi pare o emergență a actului tăcut şi meditativ al scriiturii. Pare că Boethius devalorizează oralitatea zgomotoasă în profitul scriiturii tăcute, în vreme ce Platon pare a devaloriza scriitura în beneficiul oralității[99]. Au dreptate separat, sau poate împreună? Sau în nici un fel? Pentru ca problema revine la a fi formulată astfel: deține scriitura la Boethius virtuți mnemotehnice contestate de Platon[100]?

---

[97] *Ibidem*, p. 120.

[98] Boethius, *Consolările Filosofiei*, cartea I, proza 1, pp. 44-45 în traducerea lui Otniel Vereş; pp. 62-63 în traducerea lui David Popescu.

[99] Platon, în *Scrisoarea a VII-a,* 344 c-d, *Scrisori, Dialoguri suspecte, Dialoguri apocrife,* traducere, introducere şi note de Ştefan Bezdechi, Editura IRI, Bucureşti, p. 106 spune: „De aceea orice om serios se va feri din răsputeri să aştearnă vreodată în scris părerile sale despre probleme serioase, ca apoi să le arunce pradă invidioasei nepriceperi a vulgului. Într-un cuvânt [...], de câte ori vedem un tratat scris [...], să căutăm să fim încredințați că autorul cu pricina, dacă e om într-adevăr serios, n-a pus în scrierea sa gândurile care-i sunt cele mai scumpe, căci acestea zac ascunse undeva în cel mai frumos ungher al sufletului său. Dar dacă este adevărat că el şi-a aşternut în scris reflexiile sale cele mai de preț, apoi - ca să parafrazăm versul poetului - nu zeii, ci «Muritorii-l făcură să-şi piardă de-a binelea mintea»" (asta spune Homer în *Iliada*, VII, v. 360 - n.m.).

[100] Gaëlle Jeanmart, *loc. cit.*, p. 121, identifică la Boethius două texte aparent contradictorii în această privință: cartea I, proza 4: „Şi pentru ca să nu rămână necunoscute posterității cursul lucrurilor şi adevărul, le-am lăsat în scris spre reamintire (*stilo etiam memoriaeque mandaui*)", şi cartea II, proza 7: „Dar pe câți oameni, cei mai renumiți în timpul lor, nu i-a făcut uitarea să dispară, dacă le-au lipsit scriitorii"! (*Sed quam multos clarissimos suis temporibus uiros scriptorum inops deleuit obliuio*). Autoarea, pe bună dreptate, remarcă faptul că textele nu sunt necesar contradictorii pentru că Boethius însuşi distinge, asemenea lui Platon, între două tipuri de memorie şi anume: *reminiscența* - memoria vie, înrudită oralității şi *reamintirea* – memoria moartă înrudită scriiturii – cf. Boethius, *Consolările Filosofiei*, Ediția EIBMBOR, pp. 70, 96 şi ediția Polirom, pp. 60-61; 122-123.

Scanned with OKEN Scanner

În sinteză:

- dacă Platon opune părții vii a cuvântului litera moartă a scriiturii, Boethiuis opune partea caldă a cuvântului, recei și lucidei înțelegeri pe care o permite lectura;
- dacă Platon refuză scriiturii capacitatea de a vehicula adevărul, memoria scripturală a lui Boethius este singura care face posibilă cronologia adevărată;
- dacă la Platon scriitura nu se poate apăra și sfârșește prin a fi un discurs orfelin, pentru Boethius scriitura nu are a se apăra pentru că orice atac ajunge *după*, când acțiunea este deja terminată[101].

Concluzia este că, opuși sau nu, Platon și Boethius pleacă de la o doctrină comună: practica lecturii. Mai mult, în epoca imperială creșterea numărului de biblioteci publice, și deci o lectură făcută după propriile interese intelectuale dar în compania altor cititori, a favorizat apariția și generalizarea lecturii interiorizate. De la Platon la Boethius, lectura devine tăcută[102].

Dacă ar fi să dau dreptate lui Andrei Cornea, și nu văd de ce nu!, am, să-i spun, următorul desfășurător:

- ținere de minte - reminiscența - dinlăuntru - verbul *anamimnéskomai* - substantivul *anámnesis* - anamneza;
- aducere aminte - rememorare - *phármakon* - din afară („sprijinită de dedesubt");
- verbul *hypomimnéskomai* („a-și aduce aminte") - substantivul *hypómnesis* („o specie a aducerii aminte") - hypomneza.

Comentează Andrei Cornea: „cele două verbe, ca și substantivele derivate sunt formate de la aceeași rădăcină, ba chiar de la aceeași temă cu sensul general de «a ține minte». Dar prefixele diferite *ana* și *hypo* imprimă celor două verbe cu sens general asemănător, conotații diferite și bine departajate. Particula *ana* semnifică, atât în utilizările sale ca prefix verbal, cât și atunci când este folosită ca prepoziție, în principiu «în sus», «înspre în sus». [...]. *Hypo* înseamnă «sub», «dedesubt». Or, spre a face ca obiectele să stea, să rămână acolo unde au fost așezate atunci când echilibrul lor se dovedește a fi precar, obișnuim să le asigurăm cu ajutorul unui *sprijin*, al unei *susțineri* introduse, de cele mai multe ori de dedesubt, precum un soclu, un postament etc. Sprijinul nu aparține lucrului susținut, el îi rămâne cumva exterior,

---

[101] Gaëlle Jeanmart, *loc. cit.*, p. 122. Privat de acțiune, Boethius este privat de cuvânt și redus astfel la tăcere, iar tăcerea este, la Boethius, tăcere a lecturii.

[102] *Ibidem*, p. 127.

Scanned with OKEN Scanner

străin"[103]. Dar oare chiar este Platon un adversar feroce al scrisului, el care ne spune prin scris lucrul acesta! Sau poate altceva este în joc, o teamă anume! Şi adevărul este că lui Platon „nu scrisul în sine i se pare ceva condamnabil, ci posibilitatea ca tehnica hypomnestică să se substituie tehnicii anamnastice"[104]. Pe scurt, este vorba la Platon de două tipuri de scriere, unul condamnat, celălalt nu. Problema este în cazul scrisului "bun" de a nu separa cuvintele de lucruri, chestiune tratată în *Cratylos*. Aşa că dacă Platon şi Boethius nu au dreptate separat, au, cu siguranţă, dreptate împreună!

Şi Boethius merge mai departe pe mâna lui Platon de vreme ce consideră filosofia superioară poeziei. Filosofia este „Femeia distinsă la înfăţişare [...] cu priviri mai presus de felul obişnuit al oamenilor", Filosofia, ceartă muzele („curtezane de teatru"). Interesantă similitudinea Socrate-Boethius: ambii închişi, ambii aşteptându-şi execuţia, ambii scriind versuri, unul sub povara unui vis, celălalt sub povara durerii despre care crede că poate fi alinată de versuri[105]. În final, disputa dintre inspiraţia poetică şi înţelepciunea discursivă e câştigată de cea din urmă[106], de vindecare nu de tânguire.

---

[103] Andrei Cornea, *Scriere şi oralitate în cultura antică*, pp. 19, 20. Iar tehnicile memorizării şi redării sunt „hypomneza", al cărui instrument este scrisul, şi „anamneza" instrumentată de coerenţa discursului/oralităţii.

[104] *Ibidem*, p. 23.

[105] Platon, *Phaidon*, 60 e-61 a, în *Opere*, vol. IV, traducere de Petru Creţia, lămuriri preliminare şi note de Manuela Tecuşan, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983: „M-a bântuit toată viaţa un anume vis care, sub înfăţişări schimbătoare, îmi dădea de fiecare dată acelaşi îndemn: «Socrate, arta Muzelor să fie sârguinţa ta». Iar eu, până acum, înţelegeam că îndemnul şi încurajarea din vis au în vedere tocmai ce făceam [...]: credeam că prin artă a Muzelor visul înţelegea muzica cea mai înaltă, vreau să spun filosofia, îndeletnicirea mea obişnuită". De văzut şi Boethius, *Mângâierile filosofiei*. pp. 62-64 în traducerea lui David Popescu; pp. 45-47 în traducerea lui Otniel Vereş.

[106] Claudiu Mesaroş, *Filosofii cerului: o introducere critică în gândirea Evului Mediu*. Editura Universităţii de Vest, 2005, pp. 74-76.

Scanned with OKEN Scanner

5. Reveniri

Revin la ideea lui Nietzsche cu Homer şi cu scriitura. Una dintre cele mai recente contribuții în domeniu este aceea a lui Jean Georges Varsos[107], o teză de doctorat în fapt. Teza a fost susținută la Facultatea de Litere din Geneva sub coordonarea profesorului Wlad Godzich. Autorul are în vedere o lectură comparativă plecând de la F.-A. Wolf (*Prolegomena ad Homerum, sive de operum homericorum prisca et genuina*) şi W. Benjamin[108] (cu *La tâche du traducteur*, 1923). Lectura comparativă este una desfăşurată între paradigma filologică şi tendințele ei istoriciste pe de o parte (Wolf), şi paradigma centrată pe traductologie (W. Benjamin), pe de altă parte. Cu alte cuvinte, relația dintre literatură şi istorie plecând de la reproducerea şi traducerea textului. Chestiunea homerică e tratată ca un caz exemplar şi ancheta este tranşată în cheia unei lecturi comparative între Wolf şi Benjamin. Lectura lui Wolf explorează paradigma filologică şi istoricistă[109], cea a lui Benjamin reia presupozițiile unei critici al cărui centru este chiar problema traducerii. Discută concepte sau cupluri de concepte din perspectiva formei şi substanței, scriiturii şi textualității,

---

[107] Jean Georges Varsos, *The Persistence of the Homeric Question*, thèse de Doctorat, Univ. Genève, 2002, no. L. 512.

[108] Vezi Agostina Weler, "Qu'est-ce que la traduction? Sur trois traductions de *La tâche du traducteur* de Walter Benjamin", în *Annuario de Literatura Comparada*, 4, 2014, pp. 265-277 (autorul vrea să formuleze un concept a ceea ce el numeşte „traduction littéraire" plecând de la comentariul lui W. Benjamin din *La tâche du traducteur* pe de o parte, şi conceptul de „intraduisible" pe de altă parte, cu trimitere directă la Derrida - conceptul de traducere ca gândire a diferenței). O chestiune asemănătoare aflu la Roberto Mário Schramm Júnior, „Homero – Prós e Contras: a Questão Homerica como um problema de tradução como uma Questão Homérica", în *Caderno de Letras*, n° 23, Jul-Jan, 2014, pp. 81-108. Problema homerică este pusă în termenii teoriei traducerii plecând de la ceea ce au făcut Matthew Arnold (*On Translating Homer: Three Lectures Given at Oxford*, 1861) şi J.L. Borges („Las Versiones Homéricas", în *Obras Completas*, 1923-1949, Barcelona: Emecé, 1969). Problema e discutată ca *translation-related* şi *translation it self* pe un caz particular din *Odiseea*, anume capturarea lui Proteu de către Menelau relatată în cântul patru al poemului. Remarc şi faptul că textul lui Schramm trimite insistent la Varsos, nu şi fără de folos.

[109] Wolf se cantonează într-o atitudine de obiectivitate istorică şi ştiințifică: *Tota quaestio nostra historica et critica est, non de optabili re sed de re facta*; vezi Suzanne Saïd, Monique Trédé et Alain Le Boulluec, *Histoire de la littérature grecque*, nota 1, p. 14.

Scanned with OKEN Scanner

lecturii şi cititurii, limbajului omenesc şi temporalitatea istorică. În fine, un text demn de toată lauda.

Surprinzător, sau poate nu!, Nicolae Iorga îmi vine în ajutor acum şi aici, şi asta ca un interludiu autohton. Iată povestea.

La invitația lui Dumitru Caracostea, pe care Iorga nu l-a apreciat (şi nu este singurul dintre istorici, fie ei de un fel sau altul!; amintesc aici şi pe foştii săi studenți Constantin C. Giurescu şi Petre P. Panaitescu), la 1 februarie 1935 Iorga ține o conferință despre Homer. Spicuiesc ceea ce mă interesează: „Homer este acesta, dar se pune întrebarea: *care* Homer"? (şi iată problema homerică deja formulată! – n.m.); „s-a încercat şi o etimologie, de unde vine numele lui Homer, şi, când se făceau etimologii ca *lucus*, «dumbravă întunecată», care ar veni de la *a non lucendo*, «nu luceşte», sau *cadaver – caro dato vermibus* = «carne dată viermilor», pe vremea aceea s-a făcut din Homer «acel care nu vede», *ho me orà*"; „la ce părere s-a ajuns astăzi? S-a ajuns la părerea că, fără îndoială, opera este individuală, personală, dar întrebarea este: personală în întregime, sau avem a face cu mai mulți Homeri?"; „Homer are un *epitet*: cutare este *glaukopis*, cu ochii de culoarea glaucă"[110].

Câteva precizări. Ştim oarecum din biografiile homerice cine sunt părinții lui Homer. Tatăl, adoptiv de cele mai multe ori, este Meles, zeul unui fluviu sau fluviul însuşi personificat sau un alt bărbat pe nume Maion, tot ca tată adoptiv. Alți „candidați" la rolul de tată sunt Crethon şi Alemon. Numele adevărat al tatălui nu-l ştim, nu ştim nici numele adevărat al poetului, poate *Melesigenes* („fiul lui Meles"), iar sensul numelui *Homēros* este „Orbul", doar lexiconul Suda îi spune „Ostaticul"[111]. Un alt prezumtiv tată al lui Homer are semnificativul nume *Dmasagoras* („acela care controlează adunarea"), încât

---

[110] Nicolae Iorga, *Despre Homer*, Vălenii de Munte, Aşezământul Tipografic „Datina Românească", 1935, pp. 7, 8, 11, 19. Cu privire la culoarea „glaucă", spun că în greaca veche *glaucoma/glaukos* înseamnă „verde", iar în limba latină *glaucoma/ glaucus* înseamnă „verzui-albastru" (e culoare albastră cu nuanță de verde, albastru-verzui).

[111] Din biografiile homerice „s-au păstrat şapte: 1. *Pseudo-Herodot*; 2. *Pseudo-Plutarh*; 3. Proclos; 4 şi 5 sunt biografii anonime păstrate într-un *Codex* de la Escurial; 6. o biografie anonimă aflată la biblioteca Vittorio-Emmanuele din Roma; 7. o notiță biografică din lexiconul bizantin Suda. Acestora li se adaugă lucrarea anonimă *Întrecerea între Homer şi Hesiod* scrisă, probabil, în sec. II p. C. În pofida diferențelor notabile dintre ele, biografiile prezintă elemente comune" – cf. Mihaela Paraschiv, note şi comentarii la Epistola X – „Către Homer", în Francesco Petrarca, *Antiquis Illustrioribus/Către mai vestiții înaintaşi*, ediție bilingvă, introducere, traducere, note şi comentarii de Mihaela Paraschiv, Editura Junimea, Iaşi, 2009, p. 382.

Scanned with OKEN Scanner

unul este *Daemon* („deşteptul"), sau poate că tatăl este pur şi simplu necunoscut, suntem cam (definitivi) orbi în privința aceasta. Identitatea mamei este la fel de fluidă, deseori este ca şi tatăl anonim, alteori este o femeie cu numele *Cretheis*, *Hyrneto* sau *Themiste*. Alteori are nume care prefigurează talentul poetic al fiului: *Eumetis* („vicleana"), *fiica lui Euepes* ("omul care compune versuri frumoase"), şi aici orbecăim, nu e de mirare!

Fiul propriilor sale poeme a mai fost considerat Homer în Antichitate, ceea ce ar însemna că era fiul lui Telemach care era fiul lui Odiseu (sau era Homer fiul adoptiv al lui Phenius, bardul din Itacha). Până la urmă, „divinul Homer", după cum îi spune Platon, poate fi considerat odrasla unui zeu anonim, cel mai adesea scos din anonimat de Apollo care-l zămisleşte cu o nimfă sau măcar cu principala muză, Calliope[112].

Felurite etimologii ale cuvântului grec *homeros* au fost încercate. Poetul ar fi fost trimis la greci, mai precis trimis locuitorilor din Chios ori Colofon, sau poate la regele Persiei ca ostatic (*homēros*). *Homeros* mai înseamnă şi "orb" în dialectul eolian vorbit în Boeția, Lesbos şi alte câteva colonii. Mai trimite şi la *homērein* („copil de trupă", „însoțitor"). Cercetătorii moderni tind să uzeze de onomastica homerică în aşa fel încât să reflecte rezultatul propriilor lor cercetări. Friedrich Gottlieb Welcker (1784-1868) e cel dintâi care derivă *Homēros* din *homou* şi *ararisko* şi care ar însemna „compilator" (*Zusammenfüger*). E urmat de Gregory Nagy pentru care *Homēros* înseamnă „acela care se potriveşte cântecului", iar Durante şi mai apoi West leagă *Homēros* de *homarion* însemnând „adunare comună" a poporului, cu argumentul că acesta era tipul de situație în care se recitau poemele[113].

Iată ce spune Petrarca despre moartea lui Homer în dialogul epistolar imaginar din *Antiquis Illustrioribus*: „impresionează şi neliniştește sufletul celui ce citeşte ceea ce ai amintit despre sfârşitul tău. Cu toate că şi la ai noştri a circulat acel zvon despre moartea ta şi eu însumi, luându-mă după el, am scris undeva acelaşi lucru, era bine şi, dacă-mi permiți, e bine, dată fiind incertitudinea care planează, ca despre tine şi despre Sofocle, să existe o părere mai bună decât aceea ca cele mai devastatoare pătimiri ale sufletului, tristețea şi

---

[112] Suzanne Saïd, *Homer and the Odyssey*, pp. 10-12.

[113] *Ibidem*, pp. 9-10. De văzut acelaşi lucru şi în Barbara Graziosi, *Inventing Homer. The Early Reception of Epic*, Cambridge University Press, 2002, p. 52. E de urmărit întreg capitolul 4: „Homer's name and his place of origin", pp. 51-89.

Scanned with OKEN Scanner

bucuria, par să fi avut o putere asupra unor atât de divine talente"[114] (şi pluralul, se va înţelege, trimite în text la moartea lui Sofocle). Ce zvon are în vedere Petrarca şi ce „devastatoare patimi" sunt în joc? Zvonul că Homer ar fi murit de tristeţe (în timp ce Sofocle ar fi murit de bucurie[115]). Ce ştia Petrarca de la Valerius Maximus[116]? Ştia ce a aflat din biografia atribuită lui *Pseudo-Herodotus* (cap. 35) şi anume: „Nu este cunoscută chiar moartea lui Homer. Se crede că acesta, fiindcă nu putuse dezlega problema pusă lui de nişte pescari din insula Chios, a murit de durere". Ce nu cunoştea Petrarca era o lucrare a lui Pausanias (*Călătorie în Grecia*) în care acesta, „descriind pronaosul templului din Delphi, menţionează efigia din bronz a lui Homer şi oracolul primit de acesta, oracol care-l avertiza să se ferească de cimilitura unor tineri (X, 24, 2) "[117].

Acum urmează un izvor extrem de important. Este vorba despre fragmentul 76 atribuit dialogului (pierdut) aristotelic *Despre poeţi*, iar sursa fragmentului o constituie Pseudo-Plutarh cu *Vita Homeri* (3-4). Ce spune Aristotel într-un fragment de 39 de rânduri din cea de-a treia carte *Despre poeţi*? Spune că, pe vremea când Neleus, fiul lui Codrus (altul decât fiul lui Poseidon şi al lui Tyro şi frate geamăn al lui Pelias - n.m), conducea această colonie ionică, o anume fecioară născută în insula Ios a rămas însărcinată cu un spirit companion al muzelor dansului (muza patroană fiind Terpsihora – n.m.). Când semnele sarcinii au devenit vizibile, s-a ruşinat şi a plecat la Aegina. Piraţii care prădau zona prind fata şi o duc la Smyrna, aflată atunci sub lydieni. Au făcut aceasta ca pe o favoare datorată lui Maeon, regele Lydiei şi prieten al piraţilor. Regele se îndrăgosteşte de fată şi se căsătoreşte cu ea. Fata naşte la soroc, pe malul râului Meles. Maeon adoptă copilul, dar mama, Critheis, moare imediat după naştere. Moare, nu după mult timp, şi Maeon. Mai apoi, pe când lydienii erau asupriţi de eolieni şi decid să părăsească Smyrna, iar conducătorii

---

[114] Francesco Petrarca, *op. cit.*, p. 355.

[115] Valerius Maximus, în *Facta et dicta memorabilia* – IX, 12, 5 ne spune că Sofocle, „aflat deja la o vârstă înaintată, după ce participase la un concurs de tragedii, fiind îndelung preocupat de rezultatul nesigur al dezbaterilor juriului, când i-a fost adusă, în cele din urmă, vestea victoriei, a murit de bucurie". Aristofan spune în *Broaştele* (v. 82) că „a trăit şi a murit în aceeaşi bună dispoziţie", de unde, poate, şi „legenda că a murit de râs" (Mihaela Paraschiv, loc. cit., p. 387).

[116] Mihaela Paraschiv, loc. cit., p. 385: „Informaţiile lui Petrarca despre moartea lui Homer menţionate şi în *De remediis utriusque fortunae* (I, 64), par să provină din lucrarea lui Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia* – IX, 12, 3, din capitolul intitulat *De mortibus non vulgaribus externorum*".

[117] *Ibidem*, pp. 385-386; includ în nota aceasta şi informaţia din *Pseudo-Herodotus*.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

îndeamnă pe toți cei ce vor să părăsească polis-ul să-i urmeze, Homer, copil încă, vrea să știe un singur lucru: pentru care motiv a fost numit „Homer" (*Homeros*) în loc de „Melesigenes". Homer, devenit faimos, întreabă oracolul cine-i sunt părinții și de unde se trage. Oracolul răspunde: „insula Ios îi este patria-mamă, care-l va primi când va muri, dar să se ferească de cimilitura unor tineri". Nu mult timp după aceea, mergând spre Theba la festivalul lui Cronos, Homer s-a oprit în insula Ios unde, așezat pe stânci, a văzut venind niște tineri pescari și i-a întrebat dacă prinseseră ceva; aceștia, cum nu prinseseră nimic, ci doar se curățaseră de păduchi, i-au răspuns: „ceea ce am prins am lăsat, iar ceea ce nu am prins am luat cu noi" - [în alte variante – „noi am aruncat tot ce am prins și am luat acasă tot ce nu am reușit să prindem"; „ceea ce am prins, am aruncat; ceea ce nu am prins, am păstrat. Ce am păstrat?" – n.m.]. Nereușind să dezlege acea cimilitură (*ainigma*), a cărei soluție era că tinerii pescari au aruncat în mare păduchii prinși și pe ceilalți i-au adus înapoi cu ei în haine, Homer ar fi murit „de descurajare" (*dia ten athymian*), iar locuitorii insulei l-au îngropat cu toată cinstirea, scriindu-i pe mormânt următorul epitaf: „pământul adăpostește aici o sacră persoană, pe divinul Homer, căpetenia eroilor"[118]. Iar locuitorii din Chios îl onorau pe Homer „deși nu era concetățeanul lor"[119].

Aceasta este o altă formă a "tăcerii" lui Homer. Nimeni nu-i cunoaște cetatea de origine, toate cetățile și-l revendică, încât Homer e considerat "omul cu mai multe țări" – *polupatris*, un soi de stoic înainte de vreme, un *kosmopolitēs*. Smyrna, Colophon și Chios sunt cele mai vehiculate locuri de naștere. Intră pe listă și Argos, Micene, Pylos, Ithaca, ba chiar și Siria, pentru că eroii lui Homer, asemenea celor din Siria, nu consumă pește. O altă variantă, plecând de la cunoștințele de astrologie aflate în poeme, îl face născut în Chaldeea[120].

Încă o chestiune. Este vorba despre dialogul *Ion* unde tocmai Homer e subiectul discuției dintre Socrate și rapsodul (era și poet, nici vorbă!, ca toți rapsozii) Ion. În dialogul *Ion* două înțelepciuni par a se confrunta: conștiința de

---

[118] *Aristotelis Qui Ferebantur Librorum Fragmenta*, Collegit Valentinus Rose, Lipsiae, în Aedibus B. G. Teubneri, MDCCCLXXXVI, pp. 79-81; *The Works of Aristotle*, translated into English under the Editorship of Sir David Ross, Volume XII, Select Fragments, Oxford at the Clarendon Press, 1952, pp. 76-77. Varianta *Certamen Homeri et Hesiodi* ne relatează că ar fi murit căzând pe o parte în noroi după ce a rătăcit trei zile căutând răspunsul la enigmă (Mihaela Paraschiv, *loc. cit.*, pp. 385-386; 386).

[119] Aristotel, *Retorica*, 1398 b.

[120] Suzanne Saïd, *Homer and the Odyssey*, pp. 12-14.

sine socratică şi posedarea poetică, Atena şi Dionysos, şi Socrate compară entuziasmul poetic cu delirul dionysiac. Despre ce este vorba?

Ion (cuvântul „ion" este participiul prezent de la *ienai* – „a merge", Ion e mereu în trecere. Prin comparație, Socrate e un sedentar, încât stabilității lui Socrate îi opune Platon mobilitatea rapsodului) vine de la Epidaur unde a ocupat locul I în arta rapsozilor. Specialitatea lui este Homer. Specialitatea lui Socrate nu este niciuna! Ion susține că se pricepe doar la Homer, neştiind pe Hesiod sau pe Arhiloh. Socrate îl întreabă cum se poate pricepe la un poet şi la altul nu de vreme ce esența poeticului este aceeaşi pentru toți! Reia o teză din *Apologia*, anume că darul lui Ion e de inspirație divină; operele rapsozilor nu sunt datorate artei lor ci puterii divine. Rapsodul tâlcuieşte vorba poetului iar poetul pe aceea a zeului[121] (*Ion*, 534 d). Există o posesie a poetului şi rapsodului de către muza lui, alții sunt posedați de Orfeu, Musaios sau Homer (cazul lui Ion). Socrate îi spune de altfel că nu arta ci puterea divină face din el un slăvitor neîntrecut al lui Homer. Şi dacă în *Republica* numeşte Socrate pe Homer drept un interpret al poetului, apoi rapsodul Ion nu este altceva decât un interpret al interpretului[122].

Treptat, Socrate dovedeşte lui Ion, care se laudă că ştie tot Homer, că nu ştie de fapt decât foarte puțin sau mai nimic din Homer. Pentru că, zice Socrate, Homer pomeneşte de strategi, de pescari, de cai, medici, sclavi, cârmaci etc. Or, fiecare dintre ei îşi cunoaşte propria îndeletnicire. Meseria este o artă iar arta este mijlocul de a cunoaşte anumite lucruri. Numărul artelor este foarte mare şi fiecare artă cunoaşte lucruri pe care nu le cunoaşte nici o altă artă. În final, Ion vede el însuşi că nu ştie nici măcar pe Homer iar Socrate îi spune la sfârşitul dialogului: „Aşa că ai să alegi drept ce vrei să fii socotit de noi: de un om rău sau de un om divin?" Răspunde Ion: „Nu e totuna, Socrate. Căci e mult mai bine să fii socotit un om divin"! Şi Socrate conchide: „Atunci ăsta e şi darul cu care te alegi de la noi, Ion. Eşti socotit ca un slăvitor al lui Homer, inspirat dar nu ştiințific"[123] - (Socrate: „Aşadar hotărăşte-te cum vrei să treci în ochii noştri: vinovat sau inspirat de zei"? Ion: „Socrate, nu-i deloc totuna: cu mult mai frumos este să treci drept inspirat de zei. Socrate: „Atunci să ai din partea noastră, Ion, judecata mai frumoasă: că îl slăveşti pe Homer nu stăpânind un

[121] Raymond Barfield, *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry*, Cambridge University Press, 2011, p. 18.
[122] *Ibidem*, p. 19.
[123] *Ion*, în Platon, *Dialoguri*, traducere de Ştefan Bezdechi, ediție îngrijită de Nicolae Râmbu, Editura Agora, Iaşi, 1993, p. 168.

Scanned with OKEN Scanner

meşteşug, ci inspirat de zei")[124]. Iar la începutul dialogului spune Socrate despre Homer că este „cel mai mare şi mai divin dintre poeți" sau, într-o altă traducere: „cel mai bun şi mai zeiesc"[125].

Problema e locul de naştere al lui Ion, pomenit uneori ca fiind născut în Chios, adică tocmai locul morții lui Homer, ceea ce ar face ca lectura dialogului şi personajul ca atare, Ion, să capete o altă semnificație, aproape una simbolică. Începutul dialogului ne spune însă că Ion ar fi fost din Efes. Aristotel ne spune că nu este din Chios, Diogene Laertios ne spune că este din Chios[126]. Locuieşte multă vreme la Atena, cunoaşte pe Eschil, a fost prieten cu Sofocle, iar „un discurs al lui Socrate îi este dedicat"[127] (tocmai dialogul omonim). Mai multe ne transmite Aristofan în *Pacea*, v. 832 ş. u.: Ion „s-a bucurat de multă faimă. [...] Se citează ca aparținându-i *Întemeierea* (Chiosului). [...]. Era un mare erudit. Se spune că participând în Attica la un concurs unde a prezentat laolaltă un ditiramb şi o tragedie, ar fi ieşit învingător şi, ca semn de mare mulțumire, a trimis în dar atenienilor, vin de Chios"[128]. Posibil să fi fost tocmai concursul despre care este vorba la începutul dialogului *Ion* unde se spune că era din Efes! Oricum, Ion rămâne un personaj enigmatic în biografia socratică şi aceasta cu atât mai mult cu cât Socrate nu se fereşte de a-l lua peste picior! E o figură ambiguă Ion, când recită este posedat, este poet când comentează, este retor, nu doar recită Homer ci şi comentează pe Homer. Ca poet se reclamă de la vechi inspirați şi profeți, ca interpret/comentator face exegeza poemelor recitate. Nu ştii dacă vine sau pleacă, nu întâmplător finalul dialogului (541 a) îl compară cu Proteu, divinitate marină care se mişcă mereu, se schimbă mereu pradă metamorfozelor (se poate transforma în leu, dragon, panteră, râu, copac, foc apă). Socrate dimpotrivă, şi-a găsit patria şi se opune lui Ion precum conştiința de sine se opune entuziasmului şi conştiința critică se opune conştiinței criticate pentru motivul simplu că nu poate rămâne în ea, asta dacă poate pătrunde acolo, caz în care *Ion* pare un eşec pentru Socrate, rapsodul nu e convins. Pentru Ion,

---

[124] *Ion*, în Platon, *Opere,* vol. II, traducere de Dan Sluşanschi şi Petru Creția, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, București, 1976, 542 b.

[125] Prima afirmație în traducerea lui Bezdechi (p. 153), a doua conform traducerii Sluşanschi - Creția (530 c).

[126] Diogene Laertios, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, I, IX, 120; II, V, 23; IV, VI 31; VIII, I, 8.

[127] *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a 2-a, Ion Banu, redactor coordonator în colaborare cu Adelina Piatkowski, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, p. 265.

[128] *Ibidem*, pp. 264-265.

Scanned with OKEN Scanner

Socrate e mai curând invidios, nu penetrează conştiinţa lui Ion, rapsodul e învingător din nou în singurătatea lui, e drept că doar pentru el, şi pentru el nimic altceva nu mai contează şi, ca în mai toate dialogurile, Socrate trebuie să doarmă puţin în felul în care o a va face şi Cicero mai târziu. Socrate ştie un lucru: tinereţea are o trăsătură extrem de frumoasă – poate admira fără a înţelege. Când le înţelegi pe câte unele, te simţi deja stânjenit, o stare pe care Socrate are mereu a o masca. Cicero, pe urmele lui Socrate, ne spune că este cineva care nu doarme pentru toţi. În *Ad familiares*, VII, 24, 1, povesteşte cum un cetăţean din Roma, nesuportând vizitele, se prefăcea că doarme când îi soseau musafiri. Într-o zi, zărind pe sub gene cum sclavul său se înfrupta pe ascuns din vinul cel bun al casei, îi spuse: *non omnibus dormio* („nu dorm pentru toţi"!). Ion nu citise însă pe Cicero, nu încă şi apoi deloc!

Tot din Chios este şi Prodicos, personaj în *Protagoras* (Prodicos e autorul celebrului mit „Heracle la răspântie", este creatorul studiilor despre sinonimie şi în această calitate îl parodiază Platon în acest dialog). Era încă în viaţă în anul 399 când moare Socrate şi, culmea!, „a murit la Atena, bând cucută, învinuit că ar fi corupt tinerii"[129]. Diogene Laertios ne spune că a dat lecţii cu plată şi că Platon îl numeşte în *Protagoras* „cel cu voce puternică"[130].

Până la urmă, vorba lui Horaţiu libertul, acela din *Ars poetica*[131], versul 359: – „mă indignez că şi bunul Homer uneori dormitează" – *et idem indignor quandoque bonus dormitat Homersus*; *uerum operi longo fas est obrepere somnum* (în alte variante: *Quandoque bonus dormitat Homerus*; *interdum dormitat bonus Homerus*; *quandoquidem dormitat Homerus e aliquando bonus dormitat Homerus*). Oricum, filologii alexandrini s-au bucurat, nevoie mare, de intervenţia lui Horaţiu, asemenea şi antonomaza! Drept urmare, Homer nu a existat. A existat însă un alt poet, tot orb şi care purta acelaşi nume! şi căruia „grecii îi vor rămâne credincioşi"[132], asta e!, şi nu doar ei, tot asta e, seamănă cu

---

[129] *Ibidem*, p. 334. Cel puţin aşa ne spune Philostratos în *Vitae sophistarum*, I, 12.

[130] Diogene Laertios, *op. cit.*, IX, VIII, 50. Iar locul din *Protagoras* este 316 a.

[131] Şi care *Ars poetica* nu este altceva decât titlul unei scrisori-poem de tip didactic scrisă în hexametri şi adresată lui Lucius Calpurnius Piso, consul, şi celor doi fii ai lui Piso care cochetau cu arta tragediei (*Epistula ad Pisones*). „Horaţiu stăruie, în cuprinsul poemului, asupra problemelor artei scenice la Roma şi asupra raporturilor ei cu teatrul grec" (Eugen Cizek, *Istoria literaturii latine*, vol. I, Societatea „Adevărul" S.A., Bucureşti, 1994, p. 311). Este în fapt un tratat de poetică, un manual.

[132] Robert Flacelière, *Istoria literară a Greciei Antice*, traducere de Mihai Gramatopol, Editura Univers, Bucureşti, 1970, p. 85.

Scanned with OKEN Scanner

teoria chibritului[133], o chestiune foarte serioasă de altfel, şi cu binecunoscutul cosor al lui Moceanu[134], la fel de serioasă chestiune! Astfel că analiştii din secolul XIX glumeau şi spuneau cum că epopeile nu erau compuse de Homer ci de altcineva care purta acelaşi nume. Acum, gluma e că teoreticienii oralismului susțin că epopeile sunt poezii fără de autor şi nu puțini teoreticieni ai oralismului ar fi de acord cu aceasta!

6. Platon – fiul risipitor („Păsărarul" contra lui Homer)

De ce „păsărarul"? Povestea e veche. În „Introducere"[135] la *Miturile lui Homer*, Félix Buffiere reia o relatare a lui Olympiodoros din *Viața lui Platon.* Iat-o: „Înainte de moarte, Platon a avut un vis: metamorfozat în lebădă, zbura din copac în copac, dând astfel mult de lucru păsărarilor care vroiau să-l prindă în cursă. Simmias Socraticul a dedus de aici că va fi de nepătruns pentru cei care vor voi mai târziu să-l interpreteze: interpretarea seamănă cu păsărarii în urmărirea gândirii celor vechi. Iar el, Platon, este de nepătruns deoarece operele sale pot fi înțelese asemenea celor ale lui Homer, în sens fizic, moral, teologic şi în diverse alte moduri. Aceste două suflete, al lui Platon şi al lui Homer, cuprind toate armoniile". *Panharmonios* e cuvântul tare pe care mizează Buffiere, şi de aici inclusiv faptul că „numeroşi au fost păsărarii care au încercat să-l captureze pe aed şi taina cântecelor sale"[136]. „Păsărarii" lui Platon sunt şi „păsărarii" lui

---

[133] Despre „teoria chibritului" povesteşte Mircea Vulcănescu în *Nae Ionescu aşa cum l-am cunoscut*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, pp. 36-37. Întâmplarea are loc cu prilejul examenului de docență al lui Nae Ionescu. „Al treilea a pus întrebări profesorul Gusti: despre problema individului. [...]. Drept răspuns, Nae Ionescu a luat de pe masă o cutie de chibrituri şi, deschizând-o, a început să răspundă foarte serios: «Ce e un individ? Iată cutia asta de chibrituri. Dacă luăm din ea un singur chibrit, de pildă...». Şi a continuat, serios, teoretizarea despre chibrit". Un alt exemplu apare în *Cursul de teorie a cunoştinței*, lecția XII („Lucru şi substanța", 8 mai 1926) când vorbeşte despre „caracteristicile lucrului", Nae Ionescu, *Opere*, ediție îngrijită de Marin Diaconu şi Dora Mezdrea, vol. I, Editura Cartier, Bucureşti, 1996.

[134] Marin Preda, *Cel mai iubit dintre pământeni*, vol. 2, partea a 5-a, cap. IV, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1984, pp. 28-30. Despre „cosor" nu mai spun nimic, Moceanu a făcut carieră deja, prin cosor şi prin Duiosu, comandantul lagărului.

[135] Félix Buffiere, *Miturile lui Homer şi gândirea greacă*, traducere şi prefață de Gh. Ceauşescu, Editura Univers, Bucureşti, 1987, p. 1 şi nota 1, p. 491. Sintagma, foarte potrivită de altfel – „Platon contra Homer"– îi aparține lui Buffiere, *op. cit.*, p, 494.

[136] *Ibidem*. p. 1.

Scanned with OKEN Scanner

Homer, Platon vinde exact ceea ce cumpără, adevărat că la suprapreț. Interpreții lui Platon sunt precum păsărarii din vis şi Platon însuşi este deseori un păsărar în raport cu Homer, cade în capcană şi nu-i place.

Diogenes Laertios ne livrează o altă variantă: „Socrate a avut un vis, pe genunchii săi, un pui de lebădă, căruia îi crescu deodată aripile şi zbură în sus după ce scoase un sunet puternic şi dulce. Ziua următoare, Platon i se prezentă ca discipol, iar Socrate recunoscu în el lebăda din vis"[137]. Ca pasăre a lui Apollon apare lebăda în *Phaidon* (85 a-b) şi ea stăpâneşte arta prevestirii (*ho mantike*). Socrate discută cu Cebes şi Simmias. Cei doi îl cred pe Socrate „posomorât", se pregăteşte să moară, cum ar putea fi altfel decât posomorât! Comentează Socrate că îl cred convivii „mai prejos de lebede" în arta aceasta. Căci lebedele, când simt că au să moară, cântă mai puternic bucuroase că vor ajunge îndată alături de zeul căruia-i slujesc. Şi atunci doar oamenii care se tem de moarte spun că este cântecul lebedelor unul de jale. „Cât despre mine, spune Socrate, eu mă cred închinat aceluiaşi zeu ca şi lebedele" (*Phaidon*, 85 b). Iar „Apollon, zeul muzicii, al poeziei şi al prezicerilor, s-a născut la Delos, într-o zi de şapte. Nişte lebede sfinte au dat în acea zi de şapte ori ocol insulei, iar Zeus i-a dăruit tinerei divinități, odată cu lira sa (care avea şapte corzi - n.m.), şi un car la care erau înhămate lebede albe"[138].

Cam asta despre „păsărar", fie el Socrate, fie Platon.

Cum stau lucrurile? „Certate", de bună seamă. „«Cearta» dintre poezie şi filosofie era motivată şi prin faptul că amândouă aveau anumite laturi interioare comune. Seneca recunoaşte faptul acesta când scrie în *Epistulae* VIII - *Seneca Lucilio suo salutem*: *Quam multi poetae dicunt, quae philosophis aut dicta sunt aut dicenda*: «Câți poeți nu spun nişte lucruri pe care le-au mai spus sau ar trebui să le spună filosofii»"[139]. Un lucru îi preocupa pe cei vechi,: „Oare

---

[137] Diogenes Laertios, III, 5. De la Diogenes Laertios preia informația şi G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, pp. 164-165.

[138] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. 2, traducere de Micaela Slăvescu, Laurențiu Zoicaş (coord.), Editura Artemis, Bucureşti, 1994, p. 205. De asemenea, cunoscutul loc din Blaga: copilăria a trăit-o „sub semnul unei fabuloase absențe a cuvântului", şi poetul se va autodefini într-un vers celebru – „Lucian Blaga e mut ca o lebădă"- Lucian Blaga, *Hronicul şi cântecul vârstelor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012, pp. 11, 12.

[139] Am completat informația din Curtius cu trimiteri la varianta latină şi engleză, inclusiv aceea autohtonă - cf. Ernst Robert Curtius, *Literatura Europeană şi Evul Mediu Latin*, în românește de Adolf Armbruster, cu o introducere de Alexandru Duțu, Editura Univers, Bucureşti, 1970, p. 242. Vezi şi Seneca, *Epistole către*

Scanned with OKEN Scanner

trebuie poezia numai să placă, sau să şi folosească? Horațiu a rezumat vechile dezbateri asupra acestei teme în judecata prozaică: ea trebuie să le îndeplinească pe amândouă. Dar Homer însuşi era oare util? Ce spunea el era adevărat? Acestea au fost problemele de bază ale teoriei literare antice"[140]. Aşa începe atacul împotriva lui Homer, cu un poet, cu Hesiod, Homer are un public de jos, critică nobilimea, e un cioban consacrat de Muze pe când „ciobănea" (păştea) turmele pe muntele Helicon, Muzele îi transmit: „Noi ştim să spunem multe minciuni foarte asemănătoare adevărului; dar dacă vrem, ştim să vestim şi adevărul"[141]. Curtius ne spune că altele sunt „adevărurile" lui Hesiod, că sunt dintre acelea care se referă la cosmogonie şi mitologie, la reguli metabolice, Hesiod versifică didactic, crede că spune adevăruri, la greci, părerile despre adevăr se schimbă, cu adevărul au avut mai mereu grecii o mare problemă, gândirea lui Hesiod e mitică, începe să i se opună filosofia naturii, cea ioniană, filosofia, spune Curtius, „invadează spiritul grec", „este revolta logosului împotriva mitosului –, dar şi împotriva poeziei. Hesiod dojenise epopeea în numele adevărului. Acum el e judecat împreună cu Homer, în fața tribunalului filosofiei. Heraclit declara: «Homer ar trebui exclus de la jocuri şi biciuit cu nuiele», iar Xenofan: «Homer şi Hesiod au atribuit zeilor tot ce la oameni înseamnă ruşine şi ocară: furtul, adulterul şi înşelarea reciprocă»"[142]. Nu împotriva religiei se pronunță Heraclit, grecii nu aveau o percepție a religiei asemenea evreilor, nu aveau nici măcar „cărți sfinte", teologia lor depindea de poeți, poezia este în joc în acest moment, şi cum „grecii nu erau dispuşi să se lipsească nici de Homer, şi nici de ştiință [...], au căutat o conciliere şi au găsit-o în răstălmăcirea alegorică a lui Homer. [...]. Interpretarea alegorică a lui Homer se născuse din nevoia justificării lui în fața filosofiei"[143]. Interpretarea e preluată de şcolile de filosofie, de istoriografie, inclusiv de ştiințele naturii, alegoreza se impune, şcolile filosofice se reîntorc la Homer pentru a se justifica, „apologia

---

Lucilius, Volumul I, cărțile I-X, traducere din limba latină, studiu introductiv, note şi indice de Ioana Costa, Editura Polirom, Iaşi, 2007, p. 51: „Cât de mulți sunt poeții care rostesc cuvinte pe care filosofii fie le-au spus, fie trebuie să le spună de acum încolo"?, plus Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, with an English translation by Richard M. Gummere, vol. I, London: William Heinemann, New York: G.P. Putnam's Sons, MCMXXV, p. 40 – „How many poets give forth ideas that have been uttered, or may be uttered, by philosophers".

[140] Ernst Robert Curtius, *op. cit.*, p. 238.

[141] *Ibidem*.

[142] *Ibidem*, p. 239.

[143] *Ibidem*, pp. 240-241.

Scanned with OKEN Scanner

lui Homer se transformă în apoteoză. Poetul devine hierofant, păstrătorul unor mistere esoterice, chiar şi pentru neoplatonicieni. În aceasta se poate vedea (anticipez - n.m.) victoria lui Homer asupra lui Platon, sau şi împăcarea dintre cel mai mare poet şi cel mai profund gânditor. [...]. Un platonician din secolul XIII, Ioan din Salisbury, a redat motivul esențial al vechii interpretări alegorice printr-o formulă netă şi elegantă:

> *... insta,*
> *Ut sit Mercurio Philologia comes,*
> *Non quia numinibus falsis reverentia detur,*
> *Sed sub verborum tegmine vera latent.*
> *Vera latent rerum variarum tecta figuris,*
> *Nam sacra vulgari publica iura vetant*"[144].

„Cel mai curios exemplu al permanentei recurgeri la Homer ni-l oferă însuşi Platon. [...]. Îl citează cu orice prilej pe Homer căruia îi neagă în acelaşi timp adevărata înțelepciune"[145].

Una peste alta, filosofii trec la atac şi devin „duşmanii lui Homer", cei mai reprezentativi fiind Heraclit şi Xenofan, inclusiv Platon, „păsărarul". Ce vrea să spună lucrul acesta? Nimic altceva decât următorul fapt: „condamnarea lui Homer de către Platon este rezultatul acestei lungi serii de atacuri. [...]. Fără îndoială, Platon nu a făcut altceva decât să adune şi să sistematizeze aceste obiecții. Însă în ochii posterității, el va apărea ca principalul duşman al lui Homer"[146]. Ciudat este ceea ce reproşează din start Platon lui Homer, că nu e „savant", că nu e „filosof", că domeniul său este „verosimilul"! Cine vorbeşte?, Platon, acela care în *Timaios* tocmai asta face, acel Platon care, când eşuează, şi o face mai mereu!, se refugiază în mit, adică în verosimil! De unde şi reacția opusă, ce bine!: „se poate spune că atacurile lui Platon au suscitat mai mulți

---

[144] *Ibidem*, p. 241, nota 4: „Insistă ca Filologia să se alăture lui Mercur, / dar nu cumva din dovadă de respect față de zeii falşi, / ci pentru că sub haina cuvintelor sunt ascunse adevăruri. / Adevăruri se ascund sub ele, acoperite fiind de figurile colorate ale lucrurilor, / căci legile publice interzic să se dea în vileag lucrurile sacre". Ideea este următoarea: „minciunile poeților caută să fie pe placul adevărului", p. 695, caz în care Ioan din Salisbury nu ne spune altceva decât că, pentru vechii greci, „poezia ca minciună a devenit plauzibilă prin interpretarea alegorică: *mendacia poetarum inserviunt veritati*", *Ibidem*, p. 241, nota 4.

[145] Félix Buffiere, *op. cit.*, p. 10.

[146] *Ibidem*, p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

apărători pentru Homer decât simpatii pentru autorul *Republicii*"[147]. Doi poeți până la urmă, unul orb, altul ratat, al doilea, şi încă sub sancțiune socratică, nu pierde prilejul de a da cu copita exact cum mai târziu îi va reproşa lui Aristotel că a făcut față de el însuşi[148]!

Chestiunea revine, discret dar cu un Platon ipocrit, în *Legile*. Nu este la întâmplare faptul că *Legile*, în cronologia platoniciană, pare a fi ultimul dialog al lui Platon! „Atenianul", ca personaj, pare, nici mai mult nici mai puțin, decât, o spune Ştefan Bezdechi în „Introducere" la dialog, „o mască a lui Platon"[149]. Am în vedere aici o discuție între Clinias Spartanul şi Atenian cu privire la „poeții serioşi" (e vorba de poeții tragici numiți de Platon şi „bărbați divini"). Problema este: dacă unii poeți tragici străini statului închipuit în *Legile* ar dori să-şi prezinte piesele în noul tip de stat, ar fi primiți sau nu? Răspunsul Atenianului este: „Străinilor, noi înşine suntem autorii unei tragedii foarte frumoase şi foarte bune, pe cât ne stă în putere; tot planul nostru de guvernământ a fost compus ca o imitație a tot ce viața are mai frumos şi mai bun, şi noi privim cu drept cuvânt imitația aceasta drept adevărata tragedie. Voi sunteți poeți şi noi de asemenea, şi în acelaşi gen: noi suntem rivalii şi concurenții voştri în compunerea dramei celei mai desăvârşite"[150]. La limită, şi pe bună dreptate, în statul închipuit de Platon, Socrate nu ar fi avut o altă soartă decât aceea pe care a şi avut-o în Atena vremurilor lui! Una peste alta, ce se mai poate spune despre Socrate decât că era un om care dădea atenienilor sfaturi bune ; de aceea atenienii l-au omorât!

Să leg lucrurile cu ceea ce se întâmplă în *Republica*. Spune Andrei Cornea în „Interpretare" la *Republica*: „Dar însăşi stricta aplicare a principiului *oikeiopragiei* trebuia să-l conducă pe Platon la osândirea lui Homer. [...]. Platon aşadar, respingându-l pe Homer, nu face decât să fie consecvent cu sine"[151], aşa cum rezultă din cărțile II şi III din *Republica*, măcar că lucrurile nu

---

[147] *Ibidem*, p. 16.

[148] „Aristotel mi-a dat cu piciorul, întocmai ca mânjii care dau cu piciorul în mama care i-a născut", Diogene Laertios, *op. cit.*, V, I, 2.

[149] Platon, *Legile*, traducere de E. Bezdechi, introducere şi traducerea Cărții XIII de Ştefan Bezdechi, Editura IRI, București, 1995, p. 15. La fel ca, de altfel, şi celelalte două personaje, Spartanul Clinias şi Cretanul Megillos. Platon, ca mai târziu Descartes, înaintează mascat, ştie el de ce! Am citit asta şi în *Epistola lui Paul către Tit* 1, 12: „Cretanii sunt totdeauna niște mincinoşi", *Cretenses semper mendaces*.

[150] Platon, *Legile*, p. 229.

[151] Andrei Cornea, „Interpretare" la *Republica*, în Platon, *Republica*, Opere, vol. V, cuvânt prevenitor de Constantin Noica, traducere, interpretare, lămuriri preliminare,

Scanned with OKEN Scanner

stau chiar aşa până la capăt, după cum bine observă Andrei Cornea. Homer este compromis, potrivit lui Platon omul drept apare în *Republica* (334 a-b) asemenea unui artist al hoţiei, poetul minte şi foloseşte denumiri „cumplite şi de spaimă" (387 b-c). Numai că „un Homer bufon şi anecdotic nu sună bine"[152] cu atât mai mult cu cât Homer şi ceilalţi poeţi nu fac altceva decât o istorie prin imitaţie, altminteri, fără Homer „nu ar fi existat imitaţie, ci istorisire simplă" (*Republica*, 393 e-d; 396 e). Apoi Homer devine bun, devine dezirabil pentru că „dojeneşte pe cel ce se mânie fără judecată" (*Republica*, 441 c). Platon se regrupează apoi: la 472 d laudă pictorul, la fel cum o face şi la 501 b unde invocă pe Homer cu „chipul şi asemănarea divinului" şi unde vede în pictor un adevărat imitator al esenţelor în felul în care legiuitorul „nu imită constituţia vreunui stat real, ci pe cea ideală, indicată de către raţiune"[153].

Mult discutatul şi disputatul loc 595 b-c, cartea X din *Republica*, îl află pe Platon în situaţia de a se pregăti să vorbească despre arta poetică din următorul motiv: din arta poetică „nu este acceptată în cetate partea ei imitativă. În nici un chip aşa ceva nu trebuie acceptat" (595 a-b). Apoi avem 595 b-c, textul clasic. Fragmentul 599 b-600 e este o diatribă antihomerică („Oare să nu socotim că toţi poeţii, începând cu Homer, sunt imitatorii unor iluzii de virtute ?"- 600 e). Platon revine, poate ruşinat, poate, din nou ipocrit: „aşadar Glaucon, când întâlneşti lăudători ai lui Homer, care pretind că acest poet a educat Grecia şi că el este vrednic de luat în seamă [...], trebuie să-i iubeşti şi să-i admiri, socotindu-i buni cât se poate şi trebuie încuviinţat lui Homer că este cel mai poet dintre poeţi şi întâiul dintre făcătorii de tragedii" : 606 e-607 a. Nu este suficient, se pare: „dar trebuie ştiut că în cetate trebuie primite, din poezia sa, doar imnurile către zei şi elogiile adresate celor buni. Căci dacă ai primit în cetate – sub formă tragică sau epică – Muza agreabilă, plăcerea şi suferinţa vor domni la tine în cetate în locul legii şi al raţiunii" - 607 a. Şi totuşi, „dacă poezia şi imitaţia ar vorbi cu raţiune în favoarea plăcerii [...], noi le-am primi bucuroşi, fiindcă ne dăm seama că suntem sub vraja lor" - 607 c, şi imediat este invocat Homer ca *exempli gratia*: „dar n-ai fost şi tu, prietene, vrăjit de către poezie şi mai ales atunci când ai privit-o prin intermediul lui Homer?" (cu trimitere evidentă la 595 b-c). Senzaţia este aceea că Platon tot vrea să scoată castanele din foc cu mâna duşmanului şi încearcă mereu marea cu degetul. Nu-i reuşeşte,

---

note şi anexă de Andrei Cornea, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 54.

[152] Constantin Noica, „Cuvânt prevenitor" la *Republica*, ed. cit., p. 15.

[153] Andrei Cornea, nota 285 la *Republica*, p. 469.

Scanned with OKEN Scanner

se teme de Homer, până acum era ipocrit, devine și fariseu, e deja cam mult pentru ideologul prototipurilor!

Paradoxul constă în aceea că „puține sunt operele lui Platon mai bogate decât *Republica* în «mimetică»: imagini plastice, mituri, alegorii, chiar parodii"[154]. Ce ar mai fi de spus? Faptul că, „în atare condiții, condamnarea fără apel și restricții a *mimeticii* apare ca un fel de autoacuzare cu rost preventiv"[155]? Platon, repet, ca mai târziu Descartes, înaintează aici, adevărat, doar că o face cu mască, ascuns, foarte ascuns. Popper are dreptate, nu pentru prima dată: „Socrate a avut un singur succesor demn, pe vechiul său prieten Antistene. Platon, discipolul său cel mai înzestrat, avea să se dovedească în curând și cel mai puțin fidel"[156], și pare că Platon se comportă cu Homer în felul în care a făcut-o mereu și cu Socrate. Concluzia locului de față este una foarte simplă și deloc convenabilă descendentului neamului lui Codros: „lecția pe care ar trebui s-o învățăm de la Platon este exact opusul celei pe care el încearcă să ne-o transmită"[157]. Mai mult, și decisiv aproape, „afirmația de la începutul cărții X a *Republicii* că «nu trebuie acceptată în Cetate nici o formă de poezie imitativă», îl pune pe Platon în contradicție nu doar cu propriul său stil, atât de adesea imitativ și mitopoetic [...], fapt de care Platon este greu să nu fi fost conștient. Dar, mai mult, această atitudine atât de severă la adresa artei, din Cartea X, e în mare dezacord cu opiniile lui Platon din *Phaidros*"[158], acolo unde poezia e o formă de „nebunie divină", de „inspirație" și de „entuziasm"[159]. Foarte

---

[154] Andrei Cornea, *Platon. Filozofie și cenzură*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 158.

[155] *Ibidem*, 159.

[156] K.R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei. Vraja lui Platon*, vol. I, traducere de Dragan Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1993, p. 220.

[157] *Ibidem*, p. 227.

[158] Andrei Cornea, *op. cit.*, p. 153. Iată ce spune Platon în locul invocat: „Al treilea chip al nebuniei și-al sfintei posedări vine de la Muze. Dacă se înstăpânește asupra unui suflet gingaș și curat, el îl stârnește și-l exaltă, și-l mână către cântări și felurite poezii; [...]. Însă cel care, lipsit de nebunia ce vine de la Muze, ajunge la poarta poeziei încrezător că va pătrunde aici prin nimic alta decât meșteșugul său, este un poet nedesăvârșit, iar poezia lui - numai cumpătare – pălește în fața celei hrănite de sfânta nebunie", Platon, *Phaidros*, 244 e-245 a.

[159] *Entheos* nu înseamnă că sufletul a părăsit trupul și că este "în Dumnezeu", ci tocmai că trupul are pe zeu în el (E.R. Dodds, *Grecii și iraționalul*, traducere de Catrinel Pleșu, prefață de Petru Creția, Editura Polirom, Iași, 1998, pp. 70, 83). Vezi și Francis E. Peters, *Termenii filozofiei grecești*, traducere de Dragan Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1993, pp. 164-165. După Mihail Nasta, *Anatomia suferinței*, Editura Cartea Românească, București, 1981, *en-theoi* sunt făpturile

Scanned with OKEN Scanner

important este următorul aspect: Platon face în *Phaidros* „o distincție între arta sau poezia de *inspirație* și arta sau poezia de *imitație*, distincție pe care o va neglija în *Republica*"[160].

Cu siguranță lui Platon nu-i convine un lucru, anume acela că zeii „n-au încetat să mintă de la Homer încoace"[161]. Este și motivul pentru care, în „cărțile II și III din *Republica* și condamnă fără echivoc pe poeții clasici ai Greciei să fie expulzați din statul ideal, datorită minciunilor și imoralității lor"[162]. Consecința este imediată și pare că Platon chiar resimte „marea tulburare interioară pe care a încercat-o când a trebuit să se despartă de el (de Homer – n.m.) ca de o iubire" – *Republica*, 595 b[163].

Concluzia pare devastatoare pentru Platon, se împarte neîmpărțindu-se până la urmă. Laudă și limitează, cheamă și refuză! Ingrată situația lui Platon! Două locuri sunt exemplare pentru „clinica" platoniciană.

Unul, direct, din *Republica* 606 e, l-am amintit mai sus. Îl reiau pentru importanța lui: „așadar, Glaucon, când întâlnești lăudători ai lui Homer, care pretind că acest poet a educat Grecia și că el este vrednic de luat în seamă pentru cine vrea să afle cum să orânduiască problemele omenești și cum să le învețe, care afirmă necesitatea de a-ți trăi întreaga viață potrivit acestui poet, trebuie să-i iubești și să-i admiri, socotindu-i buni cât se poate și trebuie încuviințat lui Homer că este cel mai poet dintre poeți. [...]. Dar trebuie știut că în cetate trebuie primite, din poezia sa, doar imnurile către zei și elogiile adresate celor buni. [...]. Totuși, să spunem că, dacă poezia și imitația ar vorbi cu rațiune în favoarea plăcerii, cum că trebuie ca ea să existe într-o cetate bine orânduită, noi le-am primi bucuroși, fiindcă ne dăm seama că suntem sub vraja lor. Însă ceea ce pare adevărat, nu se cuvine a fi trădat. Dar n-ai fost și tu, prietene, vrăjit de către poezie și mai ales atunci când ai privit-o prin intermediul lui Homer"?

---

omenești în care a intrat zeul, iar *en-thusiasmos* este starea extatică a celui stăpânit de zeu („înzeuat"), pp. 120 ș.u., 139, 186 ș.u.

[160] Andrei Cornea, *op. cit.*, p. 154. După cum știa bine Platon, „nu orice formă de «mimetică» este o «copie de gradul al doilea» (o copie a copiei), ocupând doar locul al treilea pornind de la Ideile transcendente".

[161] Gregory Vlastos, *Socrate. Ironist și filosof moral*, traducere de Mara Van Schaik Rădulescu, Editura Humanitas, București, 2002, p. 143.

[162] Yvon Brès, *Psihologia lui Platon*, traducere de Mihaela Alexandra Pop, Editura Humanitas, București, 2000, p. 67.

[163] *Ibidem*, p. 73. Iar în *Legile* 658 d, Platon își „manifestă profundul atașament față de Homer și Hesiod" (*Ibidem*, p. 74, nota 69).

Scanned with OKEN Scanner

Altul indirect, din *Protagoras* 339 a: personajul Protagoras spune la începutul discuției cu Socrate: „eu cred, Socrate, că pentru un om cea mai importantă parte a educației este priceperea în domeniul poeziei; aceasta înseamnă să fii în stare a-ți da seama, în privința celor spuse de poeți, care sunt bine ticluite și care nu, și să știi să le explici, iar atunci când ești întrebat să știi să dai seamă"[164].

Dilema „clinică" a lui Platon este: „Opunând cu o asemenea energie poezia și filosofia, rupând cu cea mai constantă tradiție, care situa pe Homer la baza întregii educații, Platon punea spiritul grec în fața unei opțiuni dificile: educația trebuia să-și păstreze baza artistică și poetică, sau să devină științifică? Problemă care nu a încetat să se pună, începând cu Platon, conștiinței oricărui educator și care n-a fost niciodată soluționată în mod definitiv"[165]. Iar „războiul" între „litere" și „științe", știm bine, nu a ajuns nici astăzi la un pact de neagresiune.

Filosofii, Platon în speță, speriați de faptul că Homer se încăpățâna să rămână „educatorul Greciei"[166] (*tên Hellada pepaideuken*)[167] și că nu reușesc

---

[164] Platon, *Protagoras*, în Platon, *Opere* I, traducere de Șerban Mironescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976. Două teme mari ridică *Protagoras*. Prima, dacă virtutea se poate învăța, a doua, dacă virtutea este ceva unitar. Suntem în acest loc al dialogului la a doua temă, Protagoras pune întrebările și tot el mută discuția despre unitatea virtuții pe tărâmul poeziei. Se cercetează poezia lui Simonide care cuprinde o problemă de etică, mai cu seamă un vers: „e greu desigur să devii cu adevărat om de ispravă"/339 a-347 e". Pe de altă parte, în dialog Platon nu se ferește să acuze pe Homer de a fi sofist: "Eu unul susțin că meșteșugul sofisticii este vechi, dar cei care l-au mânuit mai înainte vreme, temându-se de pizma ce și-ar fi atras-o de pe urma lui, au recurs la diferite tertipuri și l-au tăinuit, unii prin poezie, ca Homer si Hesiod si Simonide" (*Protagoras*, 316 d).

[165] Henri-Irénée Marrou, *Istoria educației în antichitate*, vol. I, traducere și cuvânt înainte de Stella Petecel, Editura Meridiane, București, 1997, p. 124.

[166] Chestiunea e de regăsit în Werner Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, translated by Gilbert Highet, vol. I, New York, Oxford University Press, 1945, cap. „Homer the Educator", pp. 35-56. Spune Platon că în timpul lui mulți credeau (nu și Platon, după cum se vede din *Republica*, 606 e – n.m.) că Homer a fost educatorul tuturor grecilor. De atunci influența lui Homer a trecut granițele Eladei și, în ciuda tuturor atacurilor, supremația lui Homer nu a fost afectată (Werner Jaeger, *Paideia*, p. 35).

[167] Platon pare generos, dar nu e până la capăt și nu e nici prima oară! Pune și aici condiții, am mai spus. Din poezia lui Homer trebuiesc primite în cetate „doar imnurile către zei și elogiile adresate celor buni. Căci dacă ai primi în cetate – sub forma tragică sau epică – Muza agreabilă, plăcerea și suferința vor domni la tine în cetate, în locul legii și al rațiunii, care par a fi mereu, după opinia generală, cel mai

Scanned with OKEN Scanner

să-l alunge din cetate, au sfârşit prin a renunţa de a se mai ocupa de chestiunea aceasta[168]. Homer nu se poate sustrage faptului de a fi educatorul Eladei. Poemele lui circulă şi se impun. Se impun atât de mult încât grecului îi este greu de a nu vedea în „părintele" său fie un educator gentil, fie un tiran. Filosofia clasică şi tragedia greacă vor avea deseori prilejul de a da vina pe Homer atunci când nu au ştiut ieşi din încurcătură. Homer a plătit multe din nereuşitele urmaşilor şi urmaşii nu i-au fost întotdeauna recunoscători. Şi asta pentru că Homer, grecilor, le-a fost „poetul cel mai drag şi mai bine cunoscut"[169].

Homer câştigă războiul prin absenţă, Platon pierde războiul prin prezenţă! Şi „această dependenţă a lui Platon faţă de Homer devine de timpuriu un fel de loc comun: «Platon mai mult ca oricare altul s-a adăpat de la izvorul homeric, scrie Pseudo – Longin (*Despre Sublim*, XIII, 3, 4). El a tras spre sine din acest mare fluviu un număr incalculabil de râuri»"[170]. Dovadă şi ce se întâmplă în *Cratylos* cu exerciţiile etimologice. În dialog, Hermogenes e nemulţumit faţă cu dreapta potrivire a numelor, nu e convins. Socrate îi spune: „atunci va trebui să învăţăm de la Homer şi de la ceilalţi poeţi"[171]. Şi la întrebarea lui Hermogenes: „ce spune Homer despre nume şi unde?", Socrată răspunde: „în multe locuri. Dar cele mai de seamă şi mai frumoase sunt acelea unde – pentru aceleaşi lucruri – el deosebeşte numele date de oameni şi cele

---

bun lucru", *Republica*, 607 a. Şi e o rezervă evidentă în Platon faţă cu Homer: „Aşadar, Glaucon (poate că nu la întâmplare i se adresează Socrate tocmai lui Glaucon, fratele mai mare al lui Platon! - n.m.), când întâlneşti lăudători ai lui Homer, *care pretind că acest poet a educat Grecia* (s.m.), *Republica*, 606 e.

[168] În cartea X din *Republica* Platon se dezlănţuie: „Dacă, în realitate, Homer ar fi fost în stare să-i educe pe oameni şi să-i facă mai buni, întocmai ca un om ce poate, în privinţa educaţiei, nu să imite, ci să ştie, oare n-ar fi avut el mulţi însoţitori"? - 600 c; „Oare dacă Homer ar fi fost în stare să-i facă pe oameni mai vrednici, l-ar fi lăsat cei din vremea sa pe el, cât şi pe Hesiod, să fie rapsozi colindători"? - 600 d; „Oare să nu socotim că toţi poeţii, începând cu Homer, sunt imitatorii unor iluzii de virtute"? - 600 e.

[169] M.I. Finley, *Lumea lui Odiseu*, traducere de Liliana şi D.M. Pippidi, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 29.

[170] Félix Buffiere, *op. cit.*, pp. 494-495.

[171] Platon, *Cratylos*, 391 d-e, în Platon, *Opere*, vol. III, traducere de Simina Noica, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, 391 d-e.

Scanned with OKEN Scanner

date de zei. Sau nu crezi că spune acolo ceva deosebit şi minunat despre dreapta potrivire a numelor"[172]?

Platon nu se simte prea bine!, reproşează lui Homer ceea ce el însuşi va reproşa lui Aristotel! Pare că regula comparației scapă lui Platon!, şi Aristotel va profita din plin de scăparea aceasta. Lui Aristotel îi şi convine chestiunea, lucrează *aposteriori*, ca mai apoi Sfântul Toma care nu apreciază în mod deosebit pe Platon în acest loc şi nu în comparație cu Aristotel. Cum se leagă lucrurile? Augustin cu Platon, Toma cu Aristotel! Numai bine!, istoria filosofiei abia începe. Şi a Academiei, cu 3000 de drahme! Atât avea de returnat Platon lui Annikeris din Cyrene după ce fusese vândut ca sclav de tiranul Siracuzei, Dionysos cel Bătrân pe care-l dorea convertit filosofiei sale politice. O variantă spune că locul de naştere al lui Platon a fost Egina, exact locul în care a fost vândut ca sclav! Plătesc prietenii răscumpărarea, Annikeris refuză returnarea banilor şi cu suma astfel economisită cumpără Platon grădinile lui Akademos. Ieftină Academia, la drept vorbind[173]! Iar de Cyrene îl mai leagă un lucru. Audiază prelegerile matematice ale lui Theodoros, discipol al lui Annikeris, la Cyrene. Theodoros l-a cunoscut pe Socrate, a fost prietenul lui Protagoras şi profesorul lui Theaitetos, după cum este creditat de a fi unul dintre aceia care „au pus bazele învățăturii despre numerele iraționale"[174].

Chestiunea nu se termină aici, mai apare apoi un cirenaic peste aproape 400 de ani, Simon din Cyrene, ce a făcut se ştie prea bine!

S-a vorbit despre „monopolul cultural" exercitat de Homer şi prin el de monopolul poeziei. „Platon contestă, în numele filosofiei, acest monopol

---

[172] *Ibidem*. Homer apare aici ca autoritate în „dreapta potrivire a numelor" pe baza celor 112 etimologii analizate de Socrate. Nici nu mai are importanță că doar vreo 60 sau mai apoi 20 dintre etimologii mai pot fi acceptate potrivit regulilor filologiei moderne (Simina Noica, nota 41 la *Cratylos*, ed. cit., pp. 342-343). Homer nu pierde şi nu se întâmplă acest lucru pentru că nu pariază. Nu, „dependentul" Platon e cam „pe dos"!, trimite deja la pariul lui Pascal.

[173] O altă variantă ne spune: „Platon a înființat o instituție de învățământ într-un gimnaziu numit Academia, după numele, deformat, al unui vechi erou atenian, patron al locului. Apoi a cumpărat un parc învecinat gimnaziului, pentru a construi acolo locuințe pentru elevi", Léon Robin, *Platon*, p. 17.

[174] Ion Banu, *loc. cit.*, p. 662. Theodoros e foarte prezent în dialogul *Theaitetos*, nu mai insist aici în nici un fel. Spun doar, despre numere fiind vorba, că „vreo douăzeci de alte persoane au purtat numele de Theodoros: primul din Samos [...]. Al doilea, un geometru din Cyrene, la ale cărui lecții a asistat şi Platon", Diogene Laertios, *op. cit.*,II, VIII, 103. De văzut şi Marian Ciucă, „Lămuriri preliminre la *Theaitetos*", în Platon, *Opere*, vol. VI, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 164.

Scanned with OKEN Scanner

cultural. [...]. Virulența contestării platoniciene arată printre altele și această devenire matură a filosofiei [...] într-o epocă în care tradiția este privită din ce în ce mai des dacă nu cu un ochi critic măcar cu o privire analitică [...]. Iar atitudinea sceptică a lui Platon asupra întregii poezii va fi îmblânzită până la aneantizare de urmașii săi"[175]. Și Platon parcă se resimte în acest loc, psihologul din el bate spre psihanalist: „dacă primul dintre filosofii Europei ale cărui opere supraviețuiesc *nu se impune cu aceeași forță ca primul ei poet* (s.m.), Homer, acest lucru nu spune nimic despre geniul lui Platon. Ceea ce a făcut în domeniul filosofiei a avut aceeași anvergură. Numai că știm ceva mai mult despre ceea ce s-a petrecut înaintea lui"[176].

Până la urmă, cea mai contestabilă teză a lui Platon este condamnarea formală a întregii educații întemeiate pe lectura poetului național al Greciei. Platon, după ce încoronează cu flori pe Homer, îl proscrie din cetate și nu pentru că ar fi fost insensibil la farmecul epopeilor homerice ci pentru că este șocat de ideile false, impioase oferite viitorilor războinici ai cetății prin educație, iar Platon consideră că arta care imită natura, imitație ea însăși a Ideilor, nu poate conduce la adevăr. La fel de adevărat este că Homer nu poate fi învinuit de a nu gândi ca Platon într-un cu totul alt timp, de unde și maniera antropologică, instinctivă și naturală a zeilor homerici. Ba la drept vorbind se poate spune, împreună cu Herodot, „că Homer, povestind miturile zeilor și dându-le nume, a fost adevăratul lor creator"[177].

Cât privește accesul la adevăr, Aristotel spune în *Politica*, IX, 1451 b că poezia este mult mai aleasă și mai filosofică decât credea Platon și că poezia lui Homer și Sofocle nu imită pur și simplu indivizi, ci creează tipuri, adică tocmai Idei în sens platonician (înfățișează mai curând universalul decât particularul), e drept că nici cu ajutorul și nici prin intermediul dialecticii[178].

---

[175] Dumitru Tucan, „Începuturile teoretizării ideii de literatură: Platon – o privire sceptică aruncată «poeziei»", în *Analele Universității de Vest din Timișoara*, Seria Științe Filologice, LI-LII/2013-2014, Editura Universității de Vest din Timișoara, pp. 121-128.

[176] R.M. Hare, *Platon*, traducere din engleză de Matei Pleșu, Editura Humanitas, București, 1997, p. 124. Nu e la întâmplare faptul că propozițiile citate deschid capitolul 10: „Ce a realizat Platon", fără vreun semn de punctuație!, tocmai am pus eu unul mai devreme.

[177] Jean Defradas, *Literatura elină*, traducere de Ileana Vulpescu, introducere, antologie și note de A. Piatkowski, Editura Tineretului, București, 1968, p. 34.

[178] Alfred & Maurice Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, tome Quatrieme, Deuxieme Édition, Librairie Thorin & Fils, Albert Fontemoing, Éditeur, Paris, 1896,

Scanned with OKEN Scanner

7. Aristotel şi Homer – pe scurt

Unde sfârşeşte Platon? Într-o condamnare etică (*Republica*, 378 d-e) dublată de o critică ontologică (*Republica*, X). Poetul este un imitator, producțiile sale sunt iluzorii, Homer este proscris. Împăcarea poetului cu filosoful cade în sarcina succesorilor, primul va fi Aristotel cu teoria *catharsis*-ului, care teorie răspunde atacurilor împotriva efectelor emoționale ale poeziei. Bun cunoscător al lui Homer, Aristotel, prin teoria despre *mimesis*, restabileşte valoarea filosofică a poeziei[179]. Nietzsche spună că pentru Aristotel, „Homer trece drept artistul fără pată şi fără greşală, care este pe deplin conştient de scopurile şi mijloacele sale"[180]. Iată deja soluția aristotelică a problemei homerice. Aceasta după ce problema în cauză este reformulată: pe vremea lui Pisistrate se întâmpla ceva cu „Homer", cuvântul „Homer"?, ce anume, căci este aici o dilemă? „*S-a făcut cu acesta un concept dintr-o persoană sau o persoană dintr-un concept*? Aceasta este, de fapt, problema homerică, problema centrală a personalității"[181]. Aristotel nu se complică. Dintre cele două tabere care îşi disputau problema, prima spunea că nu se poate ca unul şi acelaşi autor să fie creatorul celor două epopei, drept urmare Homer nu este autorul ambelor epopei. Pe de altă parte, cealaltă partidă „a contat pentru sine pe autoritatea lui Aristotel, care a admirat cel mai mult natura divină a lui Homer, tocmai în schițarea şi selectarea întregului; dacă această schițare nu reiese cu destulă claritate este o lipsă care nu trebuie atribuită poetului, ci tradiției"[182]. Şi din *Poetica* se vede că Aristotel atribuie lui Homer *Iliada* şi *Odiseea*, plus poemul comic *Margites*: „Aşa cum s-a dovedit poet mare în genul serios (în care el singur a lăsat în urmă-i nu numai compuneri frumoase, ci adevărate imitații dramatice), Homer a fost şi cel dintâi care a făcut să se întrevadă aspectul viitor al comediei, turnând în forme dramatice nu invective, ci comicul. Într-adevăr, în raport cu comedia, *Margites* e ceea ce-s tragediile față de *Iliada şi de Odiseea*"[183]. Ba se mai spune chiar că „Aristotel ar fi revizuit textul *Iliadei*

---

pp. 300-301. Chestiunea *Poeticii,* IX, 1451 b este reluată de autori în aceeaşi termeni la p. 737.

[179] Suzanne Saïd, Monique Trédé et Alain Le Boulluec, *Histoire de la littérature grecque*, p. 49.

[180] Fr. Nietzsche, *Noi, filologii*, p. 30.

[181] *Ibidem*, p. 31.

[182] *Ibidem*, p. 32.

[183] Aristotel, *Poetica*, IV, 1448 b.

Scanned with OKEN Scanner

pentru Alexandru (cel Mare - n.m.)"[184], ceea ce vrea să spună, de bună seamă, că „subiectul principal al educației trebuie să fi fost Homer și dramaturgii, fundamentul educației grecești"[185]. Nu degeaba se spune că Alexandru purta cu sine în campaniile militare, adică mai mereu!, *Iliada* într-o versiune prescurtată de Stagirit!

Aristotel laudă pe Homer în *Poetica.* După ce spune că epopeea are a înfățișa aceleași varietăți ca tragedia, Aristotel conchide: "Toate, însușiri puse în valoare pentru întâia oară în chip desăvârșit de Homer [...]. Fără a mai pomeni că, în materie de limbă și de cugetare, autorul lor îi întrece pe toți"[186]. Continuă Aristotel în același fel: „demn de laudă în atâtea alte privințe, Homer mai trebuie lăudat și pentru că – mai bine decât orice alt poet – știe care trebuie să-i fie rolul în economia operei"[187].

Și acum intră în scenă logicianul Aristotel: „Tot Homer i-a învățat pe ceilalți cel mai bine cum să mintă cu socoteală"[188], și urmează argumentația autorului *Organon*-ului despre judecățile mincinoase de care Platon nu este deloc străin. Nu știu dacă Aristotel este de partea lui Homer pentru a apăra poezia sau pur și simplu pentru a nu fi de partea lui Platon! Ambiguitățile logicianului Aristotel nu sunt puține, nu cel puțin în materie de etică și mai cu seamă față cu Platon, măcar că Homer face plăcut „până și absurdul"[189].

8. Aristotel – „mânzul" risipitor contra lui Platon

Trec repede peste „deși dragostea și sfiala pe care din copilărie le port lui Homer mă opresc să vorbesc. Căci se pare că el a fost întâiul dascăl și diriguitor al tuturor acestor frumoși poeți tragici. Și totuși, nu trebuie prețuit un om înaintea adevărului, ci trebuie să spun ceea ce am de spus" (*Republica*, 595

---

[184] Sir David Ross, *Aristotel*, p. 15.
[185] *Ibidem.*
[186] Aristotel, *Poetica*, XXIV, 1459 b.
[187] *Ibidem*, XXIV, 1460 a.
[188] *Ibidem*, XXIV, 1460 a. Adică despre judecățile mincinoase: „de câte ori un lucru care există sau se întâmplă aduce după sine un alt lucru care există sau se întâmplă, oamenii își închipuie că, de vreme ce al doilea există, primul trebuie să fi existat sau să se fi întâmplat și el: socoteală evident greșită. Din această pricină, de câte ori primul fapt e o minciună, mulțumită căreia există sau se întâmplă în chip necesar altul adevărat, suntem împinși să le luăm împreună: pentru că mintea, știind că cel de-al doilea există, se lasă amăgită să creadă și în existența celui dintâi".
[189] *Ibidem*, XXIV, 1460 b.

Scanned with OKEN Scanner

b-c), Am mai amintit locul acesta care trimite la *Amicus Plato…*, dar nu pot să nu revin la ceea ce spune Aristotel în legătură cu afirmația lui Platon, de tot reprobabilă în epocă şi mai apoi. Reiau locul: „este preferabil, poate, să examinăm caracterul universal al binelui şi să încercăm a-i defini natura, deşi o asemenea cercetare va fi îngreuiată de faptul că cei care au introdus doctrina Ideilor (Platon şi cei care-l urmau, de unde şi pluralul, măcar că Aristotel va avea în vedere mai ales pe platonicieni – n.m.) ne sunt prieteni. Credem însă că, pentru a salva adevărul, este mai bine şi chiar necesar să renunți la sentimentele personale, cu atât mai mult dacă eşti filosof. Căci, deşi le iubim pe amândouă, este pentru noi o datorie sacră să punem adevărul mai presus de prietenie" (*Etica Nicomahică*, 1096 a). Ca într-un soi de contrapartidă plusase Platon în avans spre propria-i apărare: „Voi însă, dacă o să vreți să-mi urmați sfatul, defel să nu vă faceți griji pentru Socrate (*Socrates quidam parum curandus, et veritas plurimum*): păstrați-le pe toate pentru adevăr (grijile – n.m.). Aşa că, de veți socoti că ce spun eu e adevărul, împărtăşiți-l cu mine şi voi. Iar dacă nu, îndreptați împotrivă-mi toate argumentele voastre, pentru a vă feri să cădeți împreună cu mine în greşala către care m-ar putea duce avântul meu. Iar eu apoi să plec, lăsând înfipt în voi, ca o albină, acul meu (*hôsper melitta to kentron*)"[190].

Nu rămâne Platon fără de răspuns primit, nici vorbă!, „mânzul" ripostează, *Poetica* are mereu referiri fie tacite fie subînțelese la Platon: "că ideile Stagiritului sunt de fiecare dată la antipodul ideilor maestrului, nu micşorează importanța acestei constatări; câtă vreme raportarea la ideile înaintaşului se dovedesc cea mai sigură cale de înțelegere a propriei lui doctrine, valoarea metodologică a apropierii rămâne întreagă"[191]. Apele încep să se despartă, Aristotel devine independent în problema în chestiune, aceea a artei în fond (a poeziei în speță), şi arta, pentru Platon şi pentru Aristotel deopotrivă, „se înfățişează ca fiind în ultima ei esență imitație: *mimesis*. De unde, însă, pentru Platon, această imitație nu-i decât o îndeletnicire mincinoasă şi amăgitoare, mulțumită căreia artistul urmăreşte să reproducă mecanic realitatea exterioară, – fapte şi întâmplări omeneşti, - Aristotel depăşeşte simțitor această concepție, arătând ca obiect al activității mimetice nu realitatea superficială, actualmente existentă ori întâmplată în trecut, ci o realitate esențială"[192].

---

[190] Platon, *Phaidon*, traducere de Petru Creția, 91 c.
[191] D.M. Pippidi, „Introducere" la *Poetica*", p. 15.
[192] *Ibidem*, p. 16.

Scanned with OKEN Scanner

Şi aşa ajungem, plecând de la „caracterul universal al binelui" despre care face vorbire Aristotel, la „adevărul universal (care) nu trebuie să îi instruiască numai pe cei avansaţi, ci stă în sarcina lui să îi înveţe chiar şi pe începători, după cum spune Apostolul în *1 Corinteni* 3, 1-2: *ca pe nişte prunci în Cristos, cu lapte v-am hrănit, nu cu hrană tare*"[193] („Cât despre mine, fraţilor, nu v-am putut vorbi ca unor oameni duhovniceşti, ci a trebuit să vă vorbesc ca unor oameni lumeşti, ca unor prunci în Cristos. V-am hrănit cu lapte, nu cu bucate tari, căci nu le puteaţi suferi, şi nici acum chiar nu le puteţi suferi" – *Et ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus. Tamquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam: nondum enim poteratis: sed nec nunc quidem potestis: adhuc enim carnales estis*).

Problema este însă alta. Când Aristotel pune în discuţie „binele universal", nu face altceva decât să critice „Binele în sine" platonician care, nici mai mult nici mai puţin, ocupă cel dintâi loc în platoniciana ierarhie a Ideilor. François Nuyens spune că Aristotel era încă platonician când scria acest lucru, Pierre Aubenque spune că nu!, Stella Petecel este de acord cu acesta din urmă[194]. Şi Gadamer se pronunţă cam în acelaşi fel când trimite la *Phaidon* şi *Timiaios*: „and on precisely this point Aristotle is a true Platonist"[195] (în *Metafizica*, 990 b, Aristotel însuşi se consideră platonician, unul dizident, să-i spun aşa, nu din cale afară)[196]. Apoi Gadamer aminteşte despre „idealistul" Platon şi „realistul" Aristotel, chestiune aidoma „dualistului" şi „dualismului" cartesian, perdant pariu profesoral cu atât mai mult cu cât puţini sunt dispuşi să renunţe la el! Descartes dualist? Nu-i permitea nici sistemul şi nici confesiunea!

---

[193] Toma din Aquino, „Prolog", *Summa Theologica*, vol. I, coordonator Alexander Baumgarten, Editura Polirom, Iaşi, 2009, p. 49. Iar prin „adevăr universal" (*Chatolicae veritatis*) se înţelege o „traducere perifrastică a pasajului (din *1 Corinteni* - n.m.) pentru a sublinia *universalitatea* (*catholicae*) intenţionată de autor.

[194] Stella Petecel, nota 50 la *Etica Nicomahică*, ed. cit., p. 274. Trimiterile sunt la F. Nuyens, *L'evolution de la psychologie d'Aristote*, editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1948, p. 181 şi P. Aubenque, *La probleme de l'etre chez Aristote*, PUF, Paris, 1962, p. 207, nota 2.

[195] Hans-Georg Gadamer, *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, p. 198.

[196] Aristotel, *Metafizica*: „apoi, printre argumentele cu care noi platonicienii căutăm să dovedim existenţa acestor Idei, nu e nici unul care să fie convingător" (p. 53. Vezi şi nota 186, p. 53 din traducerea lui Ştefan Bezdechi, 1996. În traducerea lui Andrei Cornea citim: „Însă nici unul dintre modurile în care noi, /platonicienii/, demonstrăm existenţa Formelor nu se arată evident", p. 87). Aristotel se desolidarizează nu de Platon, ci de platonicieni, în speţă de Speussipos. Tema e reluată în *Metafizica*, 1079 a.

Scanned with OKEN Scanner

Descartes este dispus să renunțe la mască în acest caz, şi încă în mod definitiv. *Unum dicit Plato, aliud Aristoteles* !, oare ?

O paranteză în acest loc, o aşteptam de mult, Gadamer îmi ridică mingea la fileu. Despre disputa idealism – realism este vorba, trimit la Mircea Vulcănescu şi la Nae Ionescu, spun povestea, e de tot savuroasă.

„Primul examen l-am dat cu el (cu Nae Ionescu – n.m.), din Platon. Auzisem că la examen cere texte şi-mi preparasem cu îngrijire examenul, din vreme. Citisem pentru asta *Teetetul*, *Parmenidele*, *Sofistul*, Cartea a V-a, a VII-a şi a IX-a din *Republica*, *Timeul*, *Fedon*, *Fedrul*, *Meneonul*, *Gorgias* şi *Banchetul*. Citisem şi comentariile lor din Gomperz şi din Zeller. Citisem pe Windelband şi pe Natorp. Nu citisem pe Wilamowitz, pe comentariul căruia Nae Ionescu punea totuşi preț. Mă credeam tare. Mă prezint la examen dimineața, în sala a VI-a, a doua uşă pe stânga, la etajul I al vechii Facultăți, unde se țineau de obicei cursurile anului al III-lea de drept.

- «Cine mai vrea să dea examen»?

Eram singur.

- «Ce-ai pregătit dumneata pentru examen»?, zice Nae.

Eu, foarte mândru, isteț şi plin de ce ştiam, răspund:

- «Teoria cunoaşterii a lui Platon».

Nae întoarce capul. Îşi ia bărbia în mâini cu două degete şi face cu mirare, ca şi cum ar fi zis «L-am prins»: - «Da! Şi, mă rog, unde ai găsit-o?»".

Îi precizez eu ce am citit şi simt că faptul de a fi ales capitolele din *Republica* şi dialogurile caracteristice pentru teoria cunoaşterii i-a făcut impresie. Căci Profesorul ia alt chip, îşi fixează coatele pe brațele scaunului şi zice simplu:

- «Bine. Ia spune-mi dumneata ce înțeles are „Ideea" la Platon?».

Eu, tare pe ce am citit, îmi dau drumul, ca la Florian:

- «Există – încep eu – în exegeza platonică mai multe interpretări ale cuvântului „Idee". Aşa de pildă, Natorp»…

Deodată profesorul mă întrerupe:

- «Păi nu aşa, zice el, să vorbim ca oamenii!».

Un moment mă simt buimăcit. Ce vrea omul ăsta? Cum e aia să vorbim ca oamenii? Dar eu cum vorbesc? O clipă mă gândesc să mă scol, supărat, şi să renunț la examen. Nu înțeleg bine ce vrea omul ăsta să-i spui.

Nae Ionescu simte probabil efectul intervenției şi-mi întinde o prăjină de salvare. Repetă întrebarea, accentuând pe ultimele cuvinte:

- «Am întrebat ce înțeles are Ideea, *la Platon*».

Scanned with OKEN Scanner

Am prins firul! Răspund, la rândul meu, sec, şi între noi doi se-ncinge următorul dialog:

Eu: «Esenţă.»

El: «Bine. Ce fel de esenţă?»

Eu: «Esenţă a realităţii şi esenţă a cunoaşterii totdeodată.»

El: «Bine. Altă întrebare: ce e Platon, realist sau idealist?»

Eu (gândindu-mă la eticheta comună) răspund: «Idealist»..., dar îmi aduc aminte, pe când răspund, că unii îl socotesc realist, ceea ce mă face să scad tonul.

Nae: «Idealist? Bine. Dar cum îi zice, pe greceşte, materiei, Platon?»

Eu: «*Me on*.»

Nae: «Adică?»

Eu: «Non existenţă.»

Nae: «Şi ce-i opune Platon materiei?»

Eu: «Ideea.»

Nae: «Păi dacă materia e non existenţă, şi Platon îi opune Ideea, cum mai poţi spune că Platon e idealist?»[197]. Şi Vulcănescu, de tot convins, se repliază.

Contra Platon este Aristotel faţă cu poezia. Trei obiecţii aduce Platon poeziei[198] (după cum trei argumente aduce Homer în favoarea muzicii şi dansului: componenta magico-religioasă, componenta catarthică şi aceea pe care o procură muzica, dansul şi jocurile sportive[199]).

- poezia nu exprimă lumea ideală ci doar o copie a acesteia. Arta imitativă dăunează „gândurilor ascultătorilor", aceia care nu au drept leac „ştiinţa celor-ce-sunt" (*Republica*, 595 b). „Aşadar trebuie cercetată şi tragedia, dar şi părintele ei, Homer, de vreme ce îi auzim pe unii spunând că poeţii cunosc toate meseriile, tot ce priveşte virtutea şi viciile omeneşti, precum şi tot ce e în legătură cu zeii. Căci este necesar ca poetul destoinic [...] să-şi întocmească poemul în cunoştinţă de cauză [...]. Trebuie deci cercetat dacă aceşti oameni – lăudătorii poeţilor – întrebându-i pe imitatori, au fost înşelaţi, şi dacă, privindu-le

[197] Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu. Aşa cum l-am cunoscut*, pp. 32-34.

[198] D.M. Pippidi, „Introducere" la Aristotel, *Poetica*, pp. 19-23. De văzut şi Sir David Ross, *Aristotel*, pp. 264-277. Nu e de ocolit nici cap. 1 din Raymond Barfield, *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry*, „Socrate, Plato, and the Invention of the Ancient Quarrel", pp. 10-31.

[199] E. Moutsopoulos, *Muzica în opera lui Platon*, traducere şi studiu introductiv de Rodica Croitoru, Editura Omonia, Bucureşti, 2006, pp. 191-192.

Scanned with OKEN Scanner

operele, nu-şi dau seama că ele vin în al treilea rând pornind de la ceea-ce-este" (*Republica* 598 e-599 a)[200];

- poezia păcătuieşte împotriva religiei şi a moralei. Adeimantos, în continuarea discursului rostit de Glaucon, spune: poeţii, "dintre toate vorbele lor, cele mai uimitoare sunt cele despre zei şi virtute. Ei zic că până şi zeii împart celor buni nenorociri şi viaţă grea, iar celorlalţi, dimpotrivă [...]. Şi mai făgăduiesc, dacă cineva doreşte lovirea vreunui vrăjmaş, că prin cheltuială mică îl vor vătăma, deopotrivă pe drept şi pe nedrept [...], susţinând că ei pot să-i înduplece pe zei, ca aceştia să-i slujească. Unii dintre aceştia, vorbind despre nemernicie, o văd lesnicioasă" – *Republica,* 364 b-c. Platon îndreaptă lucrurile pentru cetatea lui: „zeul nu este cauza tuturor lucrurilor, ci numai a celor bune" - *Ibidem*, 380 c. Şi trece apoi la felul în care poeţii şi retorii vorbesc despre oameni. Aceştia, „înfăţişează greşit ce-i mai important în legătură cu omul, când spun că mulţi ticăloşi sunt fericiţi, iar drepţii – nefericiţi, că nedreptatea e folositoare [...], că dreptatea e bunul altuia, dar păguboasă celui ce o săvârşeşte. Şi vom zice că asemenea vorbe trebuie oprite" – *Ibidem*, 392 a-b. "Îi vom cere lui Homer şi celorlalţi poeţi să nu se supere dacă vom înlătura astfel de vorbe şi altele asemănătoare [...], fiindcă, cu cât sunt mai poetice, cu atât mai puţin trebuie să fie ascultate" – *Ibidem*, 387 b. De altfel, *Republica* 387-389 e o lungă listă de interdicţii cu privire la Homer şi poeţi în genere, şi aceasta este şi cearta lui Platon cu Homer;
- poezia se sprijină pe partea cea mai puţin raţională a sufletului - pasiunea. „Arta imitativă îşi face treaba sa, ce se află departe de adevăr; ea are de-a face cu o entitate din noi, aflată şi ea departe de judecată, şi nu se însoţeşte şi nu se împrieteneşte cu ceva sănătos şi adevărat"[201].

Ce şi cum răspunde Aristotel?, în ordinea obiecţiilor platoniciene:

---

[200] Şi Platon ştia bine ce spune, cu Homer era, ca să spun aşa, de-al casei! Capitolul intitulat „Platon devant l'épopée homérique" din Jules Labarbe, *L'Homère de Platon*, Société d'Édition les Belles Lettres, Paris, 1949, pp. 395-409 dă seamă de familiaritatea lui Platon cu textul homeric plecând de la modul de a cita până la parafrază şi pastişă.

[201] Platon, *Republica*, 603 a-b. Andrei Cornea comentează: „care este partea iraţională din noi căreia i se adresează arta? Partea înflăcărată sau partea apetentă? Platon nu precizează, dar posibil că le are în vedere aici pe amândouă, opunându-le laolaltă părţii raţionale", nota 401, p. 488.

Scanned with OKEN Scanner

- prima obiecție a lui Platon: Aristotel loveşte în şi din plin prin critica teoriei platoniciene a Ideilor. Se ştie, Aristotel nu agreează transcendența Ideilor. Cum translează către apărarea poeziei? Printr-o comparație: „datoria poetului nu e să povestească lucruri întâmplate cu adevărat, ci lucruri putând să se întâmple în marginile verosimilului şi ale necesarului. Într-adevăr, istoricul nu se deosebeşte de poet prin aceea că unul se exprimă în proză şi altul în versuri (de-ar pune cineva în stihuri toată opera lui Herodot, aceasta n-ar fi mai puțin istorie, versificată ori ba), ci pentru că unul înfățişează fapte aievea întâmplate, iar celălalt fapte ce s-ar putea întâmpla. De aceea e şi poezia mai filosofică şi mai aleasă decât istoria: pentru că poezia înfățişează mai mult universalul, câtă vreme istoria mai degrabă particularul" (*Poetica*, IX, 1451 b). Lovitura lui Aristotel este năprasnică, e la antipodul poziției lui Platon. Nici nu putea altfel, nu răspunzi unei extreme cu o mediană!;
- a doua obiecție a lui Platon este mai delicată, Aristotel are a se comporta mai subtil. „Ca un apărător iscusit al unei cauze delicate, Stagiritul nu şovăie să serieze dificultățile pentru a le ocoli mai bine. Învinuise Platon poezia dramatică de lipsă de evlavie, pentru păcatul de a fi înfățişat pe zei într-o lumină defavorabilă? Autorul *Poeticii* se grăbeşte să-i opună o definiție proprie a genului"[202]. Drept e că Aristotel trece de la argumentația de tip moral a lui Platon la una de tip estetic, săritura este îndemânatecă, este şi eficace, nu ştiu dacă şi morală, tot regula comparației e în joc, Aristotel ştie bine aceasta, nu se cramponează în exces de chestiunea aceasta. Iată „cotitura" aristotelică şi iată-l pe Aristotel devenit din „teoretician", un homeric "sfătuitor": tragedia nu trebuie să "înfățişeze oameni de ispravă trecând de la o stare de fericire la una de nefericire, căci aşa ceva n-are darul să stârnească frica, nici mila, ci repulsia. De asemenea, nici pe nemernici trecând de la o stare de nefericire la una de fericire; din toate cazurile cu putință, acesta e cel mai potrivnic emoției tragice, neavând darul să provoace nici unul din sentimentele cuvenite: nici pe cel de omenie, nici mila, nici frica"[203]. Reciproca e adevărată, tragedia nici nu trebuie să prezinte nici păcătoşi trecând de la fericire la nenorocire!;
- a treia obiecție platoniciană: tragedia este o imitație, adevărat, dar a unor oameni şi ale unor acțiuni alese prin şi pentru purificarea

[202] D.M. Pippidi, „Introducere" la Aristotel, *Poetica*, p. 20.
[203] Aristotel, *Poetica*, XI, 1452 b 34 ş.u.

Scanned with OKEN Scanner

pasiunilor (ceea ce Aristotel numeşte *katharsis* apare într-un singur loc al *Poeticii* – „Tragedia e, aşadar, imitația unei acțiuni alese şi întregi, de o oarecare întindere [...], imitație închipuită de oameni în acțiune [...], şi care stârnind mila şi frica săvârşeşte curățirea acestor patimi" – *Poetica*, VI, 1449 b, spre deosebire de comedie care „e imitația unor oameni neciopliți; nu însă o imitație a totalității aspectelor oferite de o natură inferioară, ci a celor ce fac din ridicol o parte a urâtului" – *Poetica*, IV, 1449 a). Răspunsul lui Aristotel are în vedere "teoria pasiunilor «salutare»" care pune în joc rolul "pacificator al ficțiunii, diversiv nevătămător al unui prisos de simțire îndrumat prin ea (prin tragedie - n.m.) spre măsură şi echilibru"[204].

Conchide Aristotel: „La fel şi poetul, nevoit să imite oameni mânioşi, ori uşuratici, ori cu cine ştie ce alte cusururi în firea lor, trebuie să-i înfățişeze cum sunt, şi totuşi mai de soi" (*Poetica*, XIV, 1454 b).

Pe scurt şi definitiv, influența exercitată de Platon poate fi sesizată din impresia creată asupra marelui său elev, Aristotel. Sunt demne de reținut versurile acestuia din urmă dedicate amintirii

> „Acelui om fără pereche
> Al cărui nume rostit de netrebnici nu poate fi.
> Interzisă este lauda acestuia -
> El, care-a dovedit întâi
> Prin vorbă şi faptă
> Că virtutea-i fericire
> Dar vai! Ca el ne e greu a fi"[205], – şi Copleston trimite aici la Aristotel, fragmentul 623 (Rose, 1870).

În ediția Valentinus Rose 1870 (*Aristotelis qui Ferebantur Librorum Fragmenta*, Collegit Valentinus Rose, în seria *Aristotelis opera* editată de

---

[204] D.M. Pippidi, „Introducere" la Aristotel, *Poetica*, p. 22. De văzut şi cap. 2 din Raymond Barfield, *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry*, pp. 32-51: „Aristotle, Poetry, and Ethics".

[205] Frederick Copleston, *Istoria Filosofiei*. I. *Grecia şi Roma*, studiu introductiv de Anton Adămuț, traducere de Ştefan Dominic Georgescu şi Dragoş Roşca, Editura ALL, București, 2008, p. 234. Aristotel pare cumva debusolat, nu se regăseşte, în ciuda formalismului prin care vrea să se distanțeze de Platon. Aristotel „nu a renunțat total la moştenirea lăsată de Platon, iar filosofia sa ar fi de neconceput fără opera marelui său înaintaş", *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Academia Regia Borussica, vol. V, Berlin, 1870, p. 1583) ca fr. 623 figurează un pasaj din Olimpiodor, *Comentariu la Gorgias*. Fragmentul vorbeşte despre preţuirea pe care Aristotel o manifesta faţă de Platon. Iată fragmentul: „Faptul că Aristotel îl venerează [pe Platon] ca pe dascălul său se poate vedea din aceea că a scris un întreg discurs encomiastic/o întreagă scriere (λόγον) encomiastică; dar îl laudă pe Platon nu doar redactând un encomium al acestuia, ci şi prin/în versurile elegiace [alcătuite] pentru Eudemos, scriind astfel: «Ajuns pe pământul vestit al lui Cecrops / Plin de evlavie un altar Prieteniei preasfinte zidit-a, / Pentr-un bărbat pe care cei răi nici să-l laude nu se cuvine; / Cel care singur sau primul dintre muritori a făcut cunoscut (a dat la iveală) / Prin a lui viaţă şi ale gândirii cărări / Că bărbatul cel bun este şi fericit totdeodată; / ceea ce nimeni n-ar mai putea izbuti vreodată»".

Concluzia disputei Aristotel-Platon? Merg pe mâna lui Gadamer[206] după care putem spune, dincolo de critica teoriei Ideilor, că tendinţa timpurilor vechi a fost aceea de a armoniza pe Platon şi Aristotel. Asta se întâmplă cu peripateticii şi neoplatonicii, şi cu Evul Mediu, în ciuda disputelor dintre şcolile din perioada cu pricina. Ba de curând, spune Gadamer, s-a ajuns la concluzia că Augustin, creştinul platonician, are o doză sănătoasă de Aristotel la purtător[207], câteva precizări, totuşi, se impun.

Nu cred că lucrurile stau tocmai aşa, Paul Tillich îmi vine în ajutor, justific pe larg intervenţia mea.

Când se ocupă de evoluţia spirituală a lui Augustin, Tillich află opt etape ale acesteia. Ele sunt[208]:

1. dependenţa de pietatea mamei lui, fază echivalentă, în realitate, cu dependenţa de „tradiţia" creştină. Augustin marchează debutul unei tradiţii noi: tatăl său (păgân din interes şi botezat pe patul de moarte) îi permite să

---

[206] Hans-Georg Gadamer, „Amicus Plato Magis Amica Veritas", în *Dialog and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*, pp. 194-195. Werner Jaeger pare a evita „controversa" Aristotel-Platon cu privire la Homer (*Etica Nicomahică* 1096 a *vs. Republica* 595 b-c). Tema prieteniei e tratată clasic, pleacă de la conceptul „primei prietenii" şi a „primului prieten" din *Etica Eudemică*, VV, 2 pus în legătură cu *Lysis* 219 c – Werner Jaeger, *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development*, translated with the Author's Corrections and Additions by Richard Robinson, Second Edition, Clarendon Press, Oxford, 1948, în special pp. 243-247 din Part II, „Travesls", cap. IX – „The Original *Etichs*", pp. 228-258.

[207] Şi Gadamer trimite, fără alte date de identificare, la Rudolf Schneider, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Frankfurt, 1937.

[208] Paul Tillich, *Histoire de la Pensée Chrétienne*, Payot, Paris, 1970, pp. 125-132.

Scanned with OKEN Scanner

frecventeze ceea ce păgânismul avea mai bun de oferit, mama (Monica) îl inițiază în tainele creştinismului;

2. faza *Hortensius* sau, o mai putem numi, faza *descoperirii problemei adevărului*. Pe Cicero îl interesează adevărul din punct de vedere practic, încât el acordă „valoare filosofică" la tot ceea ce favorizează viața cetățenilor Imperiului. Augustin procedează la fel, doar că în locul cetățenilor romani va pune pe creştini şi formulează o teorie „pragmatică" a adevărului, una eclectică. El va realiza marea sinteză între noțiunea veterotestamentară a lui Dumnezeu şi ideea parmenidiană a Ființei. Mai mult decât oricine, Augustin este artizanul apropierii între Atena şi Ierusalim;

3. faza *maniheică* (sau a unui „persism elenizat"): e o fuziune între profețiile lui Zoroastru şi platonismul considerat sub forma lui gnostică. Ce îl atrage pe Augustin, îndeosebi, la manihei?:

- faptul că Manes susținea că deține adevărata teologie științifică a vremii;
- dualismul, care îi permite să explice rațional păcatul;
- translarea problematicii adevărului din domeniul teoretic în acela religios;
- accentul pe care doctrina îl pune pe soteriologie, accent care face din maniheism o soteriologie;
- adevărul care, pentru Manes, rezidă în conflictul bine-rău şi care îi permite astfel să interpreteze istoria.

Toate acestea vor face aproape imposibil de înțeles doctrina păcatului originar (*vicium originis*, îi spune Tertulian, *felix culpa* îi va spune Leibniz) la Augustin fără apelul la faza lui maniheică. Mai apoi, după ce va afla că lumea creată este bună chiar în temeiul ei, va renunța la a simpatiza cu maniheii şi principiul matematic de tip pitagoreic va detrona dualismul negativ;

4. faza *sceptică* îl află pe Augustin sub impresia probabilismului Academiei târzii. Scepticismul va provoca o nouă teorie a cunoaşterii prin Augustin: în loc să plece de la experiența lumii exterioare, el va pleca de la „omul interior";

5. filosofia greacă sfârşeşte în negație (cu scepticismul) şi în mistică (cu neoplatonismul). Augustin va adopta neoplatonismul şi va utiliza această filosofie ca fundament al unei noi certitudini - certitudinea imediată a existenței lui Dumnezeu. E drept că Augustin va modifica semnificația neoplatonismului; acesta din urmă este o filosofie negativă şi are drept scop faptul de a elibera sufletul de materie pentru a-l apropia de absolut. Augustin va abandona ideea gradelor de emanație şi va utiliza neoplatonismul în vederea experimentării imediate a celor divine în toate lucrurile, cu precădere în sufletul omului;

Scanned with OKEN Scanner

6. împotriva scepticismului îl ajută nu doar neoplatonismul ci şi autoritatea Bisericii, mai ales Ambrozie. Pe urmele Sfântului Ciprian, Augustin este convins că acela care nu are Biserica drept Mamă, nu poate avea pe Dumnezeu drept Tată (*extra Ecclesiam nulla salus*). Eşecul scepticismului este urmat de autoritatea Revelației;

7. Augustin este impresionat de ascetismul creştin, deşi el însuşi nu va practica niciodată ascetismul în sensul în care acesta era „trăit" de Părinții pustiei;

8. ultima fază ar putea fi numită faza *negativă*, şi ea are în vedere influențele care ar fi putut să-l marcheze pe Augustin, dar nu au făcut-o. Este vorba, în primul rând, de Aristotel, dar nu în totalitate, căci Platon încorporase suficiente idei aristotelice, oricât de ciudată ar putea părea afirmația, reciproca este de tot adevărată, Augustin nu a lăsat loc lui Aristotel în sistemul lui filosofico-teologic. Pe Aristotel îl citează doar de trei ori şi Augustin îl socoteşte inferior lui Platon. Citeşte *Categoriile* la 20 de ani şi e uimit că tratatul acesta e trecut printre cele greu de înțeles. Iată câteva diferențe care explică refuzul lui Augustin față cu Aristotel:

– Stagiritul insistă pe individ, Augustin pe colectivitate;

– Aristotel se interesează de ştiințele particulare, de lucruri, pe Augustin nu-l interesează lucrurile în primul rând, ci cunoaşterea lui Dumnezeu şi a sufletului;

– Aristotel era un logician, Augustin nu se interesează în mod particular de logică;

– Aristotel era un inductiv şi un empirist, Augustin, aidoma lui Platon, este un intuitiv, el pleacă de la cele de sus şi coboară către empiricele realități. Tensiunea aceasta va avea o fericită urmare: secolul XIII îl redescoperă pe Aristotel.

Interesantă „istoria" lui Aristotel în raport cu receptarea sa în primele secole creştine şi mai târziu. Nu este „gustat" de Augustin, şi nu doar de el, din pricina unui rigorism logic care va fi apreciat, în acelaşi spațiu creştin, de generația lui Toma. E limpede că Augustin nu-l agreează. E posibil ca antipatia lui Luther față cu Aristotel să fie şi un efect al poziției lui Augustin, asta dacă avem în vedere şi augustianismul lui Luther. Aristotel este pentru Luther, aşa cum este şi Dionisie Areopagitul, un fel de „cal troian", şi Aristotel, zice călugărul german, a făcut cele mai mari deservicii Bisericii. De altfel, multă vreme Aristotel a fost uitat. E recuperat prin *Isagoga* lui Porphyr şi, mai ales, prin traducerea acestuia de către Boethius în limba latină. Celebra dispută a

Scanned with OKEN Scanner

universaliilor din Evul Mediu aici își află locul. Fac însă o necesară precizare: în chestiunea universaliilor nu despre aristotelizarea lui Platon este vorba ci, dimpotrivă, despre platonizarea lui Aristotel. Aristotel este redescoperit fără ca Platon să fie vinovat!

Se poate vorbi astfel despre o ascuțire a opoziției Platon-Aristotel doar începând cu epoca modernă, și asta până la Leibniz, „marele armonizator și sintetizator" (îi spune Gadamer) care caută o cale între Aristotel și știința modernă (întemeiată pe metoda matematică aplicată dialecticii de către Platon), iar contribuția lui Leibniz va fi depășită de idealismul german așa cum s-a dezvoltat el de la Kant la Hegel. Ba poate că Aristotel, tot criticându-l pe Platon, nici nu-l avea pe acesta în vedere, cât platoniștii Academiei, asta dacă de tot creditãm completarea: „cei care au introdus doctrina Ideilor ne sunt prieteni" din *Etica Nicomahică*, 1096 a[209] cu pluralul ei cu tot și despre care am mai amintit! Chestiunea o regăsesc și în *Metafizica*, 1078 b: „la teoria Ideilor au ajuns preconizatorii ei (adică platonicienii - n.m.) lăsându-se călăuziți de considerațiile lui Heraclit despre adevăr și pornind de la constatarea făcută de acest filosof că toate lucrurile se află într-o continuă curgere. Dar dacă este vorba să existe o știință și o cunoaștere a vreunui lucru (aceasta este opinia susținătorilor teoriei Ideilor - n.m.), trebuie să existe, în afara lucrurilor sensibile, alte realități permanente, căci nu poate exista o știință a lucrurilor ce sunt într-un veșnic flux"[210].

Și parcă că din nou Aristotel protejează pe Platon: „nici unul dintre argumentele prin care platonicienii (nu Platon! - n.m.) încearcă să dovedească existența Ideilor nu este concludent, pentru că unele din aceste argumente nu ne duc la o concluzie stringentă, iar altele ne fac să admitem Idei chiar pentru lucruri pentru care chiar platonicienii sunt încredințați că ele nu presupun Idei" (*Metafizica*, 1079 a)[211]. De fapt, încă de la începutul *Metafizicii* (cartea I, 990

---

[209] Hans-Georg Gadamer, „Amicus Plato Magis Amica Veritas", p. 196.

[210] Într-o altă traducere: „Teoria despre Forme a apărut la cei care, din pricină că credeau în spusele lui Heraclit despre adevăr, potrivit cărora toate lucrurile senzoriale sunt în curgere, spun că, dacă este să existe o știință și o reflectare asupra a ceva, trebuie să mai existe alte naturi stabile, în afara celor senzoriale. Căci nu există știință a celor aflate în curgere", Aristotel, *Metafizica*, traducere de Andrei Cornea, p. 475).

[211] În traducerea lui Andrei Cornea, *Metafizica*, ed. cit.: „În plus, nici unul dintre modurile în care/platonicienii/demonstrează existența Formelor nu se arată evident: unele argumente nu conduc la o consecință necesară, în timp ce, pornind de la alte

Scanned with OKEN Scanner

b), Aristotel formulează argumentele prin care nu creditează teoria Ideilor şi se recunoaşte pe sine drept platonician, fie el „şi în parte instalat în afara doctrinei Academiei"[212]. În câteva locuri din *Sofistul*, „Străinul din Eleea", Platon în fapt, se distanţează deseori de „platonicieni", iar Theaitetos, tânărul şi înzestratul matematician, la 15-16 ani cât avea pe vremea dialogului, era membru al comunităţii platoniciene. Dialogul se desfăşoară între Străin şi Theaitetos şi pe parcursul lui, de la 248 a la 248 d, Străinul trece imperceptibil de la „voi" la „ei", la fel face şi Theaitetes imediat, probă cum că Străinul/Platon îl simpatizează în mod deosebit, mai ales arta matematicii pe care o stăpânea tânărul[213] şi care trece de partea lui Platon („Ce argument aduc ei?", *Sofistul*, 248 b), „voi" şi „ei" însemnând orice altceva decât Platon, nu şi Theaitetos, trecut în tabăra lui Platon.

În dialogul *Parmenide,* Platon raportează teoria Ideilor atât la teoria Fiinţei eleate (la Parmenide), cât şi la filosofia lui Heraclit. Aristotel va spune că Platon rămâne cu Heraclit în ceea ce priveşte lucrurile sensibile şi cu Parmenide în ceea ce priveşte lucrurile inteligibile. În sinteză, putem motiva astfel poziţia lui Platon, după cum spune Aristotel: *Ideile există, fără să fie* (şi aici e parmenidian), *lucrurile sunt, fără să existe* (şi aici e de partea lui Heraclit). Citesc în Gadamer: „*Parmenide* al lui Platon era socotit de Hegel drept cea mai mare operă de artă a dialecticii antice[214], tocmai fiindcă Platon a dovedit în această scriere imposibilitatea de a determina o Idee pentru ea însăşi, detaşată de ansamblul Ideilor – şi Hegel a recunoscut în mod just că şi la Aristotel logica definiţiei, instrumentul oricărei clarificări intelective a experienţei, îşi află limita în dimensiunea propriu-zisă a principiilor filosofice. Acestea sunt primordiale, neclasificabile, accesibile numai unui alt gen de reflecţie pe care el (Aristotel-n.m.) a denumit-o dimpreună cu Platon «*nous*»"[215].

---

argumente, rezultă Forme chiar şi pentru entităţile cărora ei nu vor să le atribuie Forme", p. 477.

[212] Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia veche*, Editura Albatros, Bucureşti, 1984, pp. 308-309.

[213] Platon, *Sofistul*, în Opere, vol. VI, traducere, lămuriri preliminare şi note de Constantin Noica, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, 248 a-d.

[214] „Dialectica împlinită este cuprinsă în *Parmenide*, capodopera cea mai vestită a dialecticii platonice", G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, p. 517.

[215] Hans-Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, p. 173. Platon şi Aristotel sunt din nou acasă, şi încă împreună, nu ştiu dacă nu cumva Gadamer îi şi obligă să se împace!

Scanned with OKEN Scanner

9. Câte ceva despre *Republica* X şi *mimesis* (despre deprecierea ontologică a imaginii)

O primă chestiune preparatorie. Cartea X a *Republicii* a fost considerată deseori de critica modernă ca un soi de *appendice* al dialogului, un *appendice* format din părţi care se acordă mai mult sau mai puţin între ele. Ideea este: de ce nu a încheiat Platon *Republica* imediat după cartea IX? Există în cartea X un pasaj în care se discută despre Forme/Idei (596 a-597 e). Este acolo o chestiune problematică din perspectiva poziţiei lui Platon, şi nu e singurul motiv pentru care cartea X *is an odd-man-aut in the book* în raport cu restul dialogului. Şi alte ciudăţenii însoţesc cartea X, mai ales dacă avem în vedere că sfârşitul cărţii IX pare a fi scris într-o notă decisivă şi definitivă. Este invocat în final un „model ceresc" pentru cetatea cea bună: „nu e nici o deosebire dacă cetatea există undeva, ori dacă va exista în viitor; el (modelul – n.m.), ar urma să facă doar ceea ce îi aparţine ei (cetăţii – n.m.) şi nici unei alteia". Glaucon nu e convins: „Pesemne că da" – spune el, Glaucon (*Republica*, 592 b). „Mă mai gândesc", intervine Socrate şi aşa, deodată, fără vreun motiv anume, vrea din nou să vorbească despre arta poetică: „Cugetând însă, vreau, nu în ultimul rând, să vorbesc despre arta poetică" - 595 a). Rămâi surprins constatând că o altă carte urmează acesteia (cartea IX) tocmai pentru că în cartea X aflăm diferenţe flagrante faţă de rest. Cartea X pare ca un *appendice*, o excrescenţă gratuită, stângace şi plină de ciudăţenii[216]. Nu este convingător Platon cu sfârşitul *Republicii*, cartea X apare ca o „interpolare", aşa cum tot clamează analiştii despre epopeile homerice, doar că o interpolare a lui Platon, nu ştiu dacă acest aspect mai poate salva mare lucru!

Pe de altă parte, un examen atent şi precis al cărţii X ne permite să distingem patru dezvoltări principale separate de scurte pasaje de trecere şi urmate de concluzii. Ele sunt[217]:

- prima secţiune reia criticile aduse poeţilor (*Republica*, 595 a-608 b), este un examen critic al poeziei mimetice care ajunge să confirme decizia de a izgoni poeţii din cetatea lui Platon (607 b cu trimitere la *Republica*, 398 a-b).

---

[216] Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981, pp. 227, 228, 335, 336, 353. Cartea X seamănă cu un post-scriptum târziu (*späterer Zusatz*) împărţit în două anexe: *Anhang* I şi II, prima consacrată criticii artei, a doua consacrată unui mit escatologic. În tot cazul, cartea X a *Republicii* pare străină planului iniţial al lui Platon.

[217] Daniel Babut, „L'unité du livre X de la *République* et sa fonction dans le dialogue", in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé Année*, 1983, nr. 1, pp. 31-32.

Scanned with OKEN Scanner

Aici apare şi teoria celor trei paturi, pictura e o imitaţie a imitaţiei, Homer nu trebuie socotit „educatorul Eladei", ştiinţa lui Homer e doar o iluzie[218]. Poezia e supusă criticii şi pentru că, dezlănţuind pasiuni, se asociază părţii celei mai rele a sufletului;

- apoi 608 d-612 a, o discuţie în legătură cu două probleme conexe: nemurirea sufletului şi adevărata lui natură;

- în al treilea rând: despre recompensele celor drepţi în timpul vieţii lor pe pământ (612 c-614 a), foloasele dreptăţii sunt răsplătite şi de zei şi de oameni în timpul vieţii;

- în fine, mitul lui Er în legătură cu destinul postum al sufletului ocupă finalul dialogului [recompensele şi pedepsele sosite şi primite după moarte (614 b-621 b) şi până la concluzie (621 b-d)].

O a doua chestiune preparatorie: argumentele lui Platon împotriva poeţilor sunt inegal distribuite în *Republica*.

Astfel:

- în cărţile II şi III filosoful dă afară din cetate pe Homer, Hesiod şi pe poeţii tragici, stabileşte limitele între care se mişcă gardienii faţă cu practica imitaţiei, apoi exilează imitatorii fără scrupule, fie ei poeţi epici sau dramatici. Educaţia prin arta Muzelor şi conţinutul mitologiei tradiţionale trebuiesc neapărat amendate, noua mitologie are a evita imitaţia, zeul e doar cauză pentru Bine, fiind imutabil el nici nu poate amăgi. În realitate, cartea III a *Republicii* poate fi numită cartea „pedagogică" a dialogului. Ce face Platon aici? Oferă sfaturi pentru educaţia copiilor, defineşte regimul care convine atleţilor precum şi regulile educaţiei muzicale. Sunt sfaturi practice mai curând decât de teorie filosofică, şi au în vedere treptele educaţiei ateniene: lectura şi recitarea, poeţii prin urmare (şi trimiterea e la *Republica*, 606 e – *grammatiste*), muzica – *cithariste* – (poemele lui Homer acompaniate la chitară/liră sunt împărţite în cânturi) şi gimnastica (*pédotribe*), în speţă luptele (*palê*), de unde şi „palestra", nemaivorbind de săritura în lungime sau aruncări (disc, suliţă). La fel cursa cu torţa aprinsă, simbol al jocurilor olimpice. În total, muzica şi lectura ţin de *mousikè*, gimnastica de cultura fizică. Muzica şi gimnastica sunt surori, *paideia* atenian pe ele pun temei (*Republica*, 404 b), programul pedagogic al lui Platon cuprinde educaţia poeţilor, muzica (armonia şi ritmul), am amintit gimnastica, prin toate vrea Platon purificarea cetăţii de *mania* şi *katokôkhê* - forme de delir

[218] Andrei Cornea, „Lămuriri preliminare" la *Republica*, ed. cit., pp. 23, 26.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

și de posesie. *Paideia* este necesară, țelul[219] ei este acela de învăța omul să devină el însuși, să trăiască în acord cu el însuși, să instituie umanitatea în om, să facă, până la urmă, diferența dintre „natură" și „cultură" înainte și în ciuda profundă a lui Nietzsche.

Mai rămân puțin la cartea III. Când critică poezia, Platon recurge la exemple: grozăviile din Hades – poezia ne trimite într-o altă lume, filosofia ne readuce acasă (386 a/ş. u.); plângerile și lamentațiile (387 d – prea multă „reprezentare", o incantație divinatorie care invocă pe cei dispăruți); râsul (388 e) – e diabolic, violentează sufletul, e facil, convulsiv[220]; minciuna (389 b/ş. u.) care trimite direct la *hypocrités* ca formă de dedublare a personalității; urmează critica dorințelor amoroase (389 e/ş. u.), la fel la 403 a unde amorul - *ta aphrodisia* -este dorința cea mai nesăbuită (*manikôteran*) față cu *orthos erôs* (403 a); în fine, apare la exemple Ahile mâniosul (390 e) căruia „cunoaşte-te pe tine însuți" îi este cu desăvârşire străin. Criticii pe bază de exemple îi putem adăuga teoria imitației drept augmentare. De la 392 c Platon se tot întreabă asupra naturii şarmului poetic, asupra magiei verbului poetic şi a cuvântului expresiv. Poezia fascinează pentru că poetul e disimulat/disimulant în ceea ce recită, se metamorfozează în ceea ce recită. Poetul nu ne spune *despre* Ahile, poetul *devine/este* Ahile, Homer nu vorbeşte în numele lui, eroii şi zeii sunt aceia care vorbesc prin versurile lui Homer[221]. Poetul e un om multiplu,

---

[219] Şi spun *telos*, nu *scopos*, între „țel" şi „scop" existând o diferență uriaşă din perspectivă ontologică şi escatologică deopotrivă (vezi Gabriel Liiceanu, *Uşa interzisă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 89, povestea cu bătrânul care ştie să tragă cu arcul fără să tragă cu arcul).

[220] Trimit la exemplara dispută Guglielmo din Baskerville - Jorge de Burgos din Umberto Eco, *Numele trandafirului*, traducere de Florin Chiriţescu, prefață de H.-R. Patapievici, Editura Polirom, Iaşi, 2002, pp. 84-86, 98, 126.

[221] Aristotel va exploata lucrul acesta la maximum împotriva lui Platon şi în favoarea lui Homer. „Ce înseamnă că arta este mimesis? [...]. În cazul imitației, este vorba de bucuria recunoaşterii. [...]. Aristotel se referă şi la faptul că un asemenea lucru îl fac cu plăcere copiii. Ce înseamnă satisfacția recunoaşterii se poate observa în plăcerea pentru travestire – în special la copii. Pentru ei nu există ceva mai jignitor decât faptul de a nu fi luați drept cei în care s-au deghizat. Aşadar, ceea ce trebuie recunoscut în imitație nu este copilul care s-a costumat, ci mai degrabă personajul care este reprezentat. Acesta este marele imbold în orice act de comportare şi reprezentare mimetică. Recunoaşterea atestă că ceva este făcut prezent, că există, aşadar, prin comportamentul mimetic. Sensul reprezentării mimetice nu constă nicidecum în aceea că trebuie să luăm în considerare, în recunoaşterea reprezentatului, gradul de potrivire şi de asemănare cu originalul. Aşa se cuvine să citim,

filosofia vrea să îl readucă la sine, inspirația poetică îl multiplică. De aici şi atitudinea împotriva ororii de a-ţi pierde identitatea care conduce la Platon la o succesiune de interdicții: interdicția de a nu imita femeile (395 d-e), nebunii (396 a), fierarii, vrăjitorii şi cei care nu respectă măsura (396 a), haosul sau vacarmul (396 b; 397 a). De asemenea este preferată muzica apollinică a măsurii şi a armoniei contra muzicii dionysiace a ritmului şi a beției. Platon condamnă armonia lydiană (țara lui Gyges!) şi ioniană. Acceptă doar armoniile doriene (războinice) şi frigiene (voluntare - 399 a-c). Idealul e rezistența la forma mimetică. După armonie, ritmul (399 e/ş.u) are a fi supus logos-ului încât, în final, „muzica trebuie să ducă la dragostea pentru frumos" – *ta tou kalon erôtika* - 403 c[222];

- în cartea X Platon exclude pe toți poeții cu excepția câtorva forme ale versului liric;

- în cărțile II şi III discuția se poartă asupra a două chestiuni: cât de mult operele poeților pot fi folosite în educația gardienilor, şi ce forme de compoziție pot practica gardienii. Pedagogia platoniciană practică un rit de exorcizare depăşind entuziasmul care livrează omul ne-omului readucând omul la el însuşi prin prudență (*sôphrosiné*, cuvânt cheie în cartea III a *Republicii*) şi onestitate (*kalos kaghatos*);

- în cartea X problema este: dacă lectura poeziei şi ascultarea dramei sunt profitabile sau nocive în genere;

- în cărțile II şi III doar genul epic şi acela dramatic sunt atacate. Din nou, mai ales în cartea III, Platon critică tradiția care face din Homer educatorul grecilor. Tradiției literare vrea să-i substituie o învățătură filosofică întemeiată pe o teorie rațională. Partea consacrată criticii poeziei merge până la 389 b şi cuprinde două momente: printr-o serie de exemple, Platon vrea să evidențieze pericolul fascinației poetice asupra rațiunii (398 b-392 c) şi apoi (392 c-398 b) schițează o teorie a mimesis-ului tot ca fascinație asupra tuturor formelor reprezentațiilor artistice;

- în *Republica* X, filosoful ajunge să condamne toate formele de poezie deopotrivă[223]. În cărțile II şi III poezia este doar una dintre arte, fie ea şi cea mai

---

desigur, critica platoniciană a artelor", Hans-Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, p. 23.

[222] Cf. Jacques Darriulat , „Commentaire du livre III de la *République* de Platon", *Rhuthmos*, 22 décembre 2016 [en ligne]. http://rhuthmos.eu/spip.php?article1497.

[223] Carleton L. Brownson, „Reason for Plato's Hostility to the Poets", in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 28, 1987, pp. 11-12.

Scanned with OKEN Scanner

importantă. În cartea X poezia este de aşa manieră atacată încât nu mai poate fi reconciliată atitudinii din cartea III unde doar unii poeți sunt imitativi, în vreme ce în cartea X toți poeții sunt mimetici.

În concluzie, din această comparație între cărțile II şi III pe de o parte şi cartea X pe de altă parte, se pot reține două fapte importante:

- ostilitatea față de poeți/poezie e de aflat mai peste tot la Platon, iar unii poeți chiar merită de a fi cenzurați, şi
- exilarea oricărei forme poetice, excepție făcând imnurile adresate zeilor[224] şi acelea care vizează pe oamenii buni, eroii, în speță.

Mai putem detecta trei motive „minore" care au influențat pe Platon împotriva poeților:

- declinul poeziei din timpul său, deşi Platon nu spune un cuvânt de condamnare în privința succesorilor lui Homer şi Hesiod, mai ales a acelora din vremea lui;

Iar nota 1 de la p. 11 spune: cartea X condamnă în întregime poezia mimetică. Este de notat că *mimesis*, care în cartea III înseamnă „impersonal", trebuie înțeles în cartea X ca însemnând „reprezentare" sau „descriere". Luat în acest sens aristotelic, *mimesis* include, practic, poezia, de orice fel va fi fiind. Platon are şi el dreptate: intoxicației dionysiace îi opune suflarea rațiunii – *o logos pneuma* (*Republica*, 394 d. Şi bine-mi pică asta cu *Ioan* 3, 8: *Spiritus ubi vult spirat*).

[224] Un lucru trebuie clarificat: când vorbim despre zei la Homer, nu avem în vedere teologia ci mitologia. *Iliada* nu este un poem religios, ba poate că puține poeme de acest fel sunt atât de puțin religioase precum *Iliada*. Nu suportul credinței contează aici, importante sunt incertitudinile omeneşti, de unde şi nemulțumirile lui Platon care gândea deja altfel în vremea lui decât ar fi gândit, de pildă, pe vremea lui Homer. Un Platon contestatar al lui Homer pe vremea lui Homer ar fi fost ceva de neconceput (Paul Mazon, *Introduction à l'Iliade*, Société d'Édition „Les Belles Lettres", Paris, 1959, pp. 294-295). Forța guvernează zeitățile homerice, nu morala. Şi încă o chestiune care deranjează pe Platon: „Există un contrast frapant între zeii şi eroii *Iliadei* – aceştia din urmă sunt mai generoşi, mai rezonabili în comparație cu zeii, care sunt mai brutali şi mai cruzi", Al. Tănase, *O istorie a culturii în capodopere*, p. 72. Pe scurt, pentru Homer, spre deosebire de Platon, nu aflăm nici un model de moralitate în lumea zeilor. Zeul *Iliadei* e un model, adevărat, dar unul estetic, nicidecum unul etic. Zeul homeric este indispus când omul calcă singura condiție impusă acestuia: „omule, nu-ți transcende condiția"! Zeul poate fi om, omul nu poate fi zeu la fel cum Cristos poate fi om fără ca omul să poată fi Cristos! Enipostaza câştigă mereu şi omul, prin *hybris*, pierde mereu. Omul care se vrea zeu este un scandal pentru grec şi nu numai.

Scanned with OKEN Scanner

- simpatia nedisimulată a lui Platon pentru instituțiile din Sparta, simpatie care se manifestă mai curând în *Legile* decât în *Republica*;
- viziunea lui Platon asupra efectului demoralizant al artei histrionice, actorul fiind slăbit din punct de vedere moral de practica propriei profesiuni şi de efectul ei profund nociv şi contagios[225].

Plecând de aici, se poate spune că interpreții alegorismului homeric urmăresc unul şi acelaşi postulat: există la Homer o învățătură pe care alegoria îşi propune să o extragă din narațiunea sa ascunsă şi de a o transpune în cunoştințe teoretice direct inteligibile. Lupta lui Platon împotriva exegezei alegorice se consumă în a distruge acest postulat în cartea X a *Republicii*. Pentru Platon, Homer şi cei asemenea lui nu ştiu nimic în nici un domeniu. De aceea nu există nici un motiv să încercăm să descifrăm în lucrările lor un mesaj pe care nu-l pot transmite. Prin urmare, poezia lor este o imitație şi, ca imitatori, se blochează într-o zonă lipsită de realitate, lumea imitatorilor nu are o consistență mai mare decât aceea a fantomelor. Ştiința este a imuabilelor, mitul, care nu este o ficțiune gratuită ci o poveste plină de semnificație, este asemenea opiniei adevărate şi ne procură în cel mai bun caz expresia probabilului. Platon condamnă interpretarea alegorică a lui Homer pentru motivul că nu poate descoperi în poemele sale un mesaj doctrinar, mesaj absent la Homer. Platon însuşi va admite şi va practica alegoria ca mijloc de exprimare sub condiția de a avea ceva de transmis prin ea[226]. Platon este de acord că, exegetic vorbind, „alegoria păstrează caracterul de expresie a istoriei ca decădere şi moarte. Ea are un caracter convențional, este scriere codificată [...]. Alegoria nu este frumoasă. Ea nu are rolul de a împăca semnificațiile, ci de a le menține în dispersie, întrucât această dispersie le vădeşte originea transcendentă. Zeul alegoriei, spre deosebire de cel al simbolului, este absent; abia astfel, el salvează lucrul, nu eternizându-l, ci tocmai dezvăluindu-i caracterul de lucru"[227].

---

[225] Carleton L. Brownson, „Reason for Plato's Hostility to the Poets", pp. 38-40.

[226] Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, p. 115.

[227] Ioan Alexandru Tofan, *City Lights. Despre experiență la Walter Benjamin*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2014, p. 55. „Alegoria" este un termen compus din *allos* – „altul" şi *agoreuein* – „a vorbi în public", este un procedeu stilistic ce facilitează sensul literar al unui text să se releve într-altul ascuns, este ca o amplă metaforă ce permite un transfer din planul abstract/profund al înțelesurilor într-un plan de suprafață, figurativ, prin urmare alegoria exprimă o idee abstractă prin mijloace concrete. Alegoria „concretizează idei generale (ura, prietenia, iubirea, războiul etc.), dându-le o formă sensibilă" – (Ion Pachia Tatomirescu, *Dicționar Estetico-*

Scanned with OKEN Scanner

Alegoria nu este frumoasă din perspectivă estetică, alegoria este deficitară din punct de vedere ontologic şi asta nu convine lui Platon.

Şi acum o chestiune de tot interesantă! În ciuda gustului său pentru o expunere clară, Aristotel prețuieşte mitul. De altfel a văzut în „uimire" (*to taumazein*) originea curiozității filosofice, or mitul atrage după sine uimirea. Concluzia lui Aristotel este profund antiplatoniciană: iubirea de mituri e un mod indirect de a deveni filosof. Şi pentru Aristotel, ca şi pentru Platon dar numai până aici, mitul nu este o ficțiune nesemnificativă, mitul comportă, şi aici Aristotel se desparte de Platon, o învățătură care trebuie clar exprimată, încât mitul este expresia alegorică a unei învățături raționale[228]. Şi sunt bine cunoscute locurile din cartea Alfa Mare a *Metafizicii*: „căci şi acum, şi la început, oamenii au început să filosofeze datorită uimirii"[229]. Iată mirarea dezinteresată pe care o aflăm la originea ştiinței, iată uimirea pe care o aflăm într-un dialog platonician, unul peirastic – *Theaitetos*. Socrate îi spune lui Theaitetos: „se pare, dragul meu, că Theodoros nu a greşit deloc în ce te priveşte, căci trăirea aceasta: mirarea, aparține în cel mai înalt grad căutătorului înțelepciunii; nu există un alt început al căutării înțelepciunii decât acesta"[230], şi mai aflăm că Iris (mesagera zeilor, a Herei în special) era vlăstar din Thaumas („Mirarea") şi oceanida Electra.

Literar, Lingvistic, Religios, de Teoria Comunicației..., Editura Aethicus, Timişoara, 2003, pp. 10-11), alegoria dă seamă de "exprimarea unei idei abstracte într-o altă manieră, narativă sau plastică" (Marius Alexianu, Roxana Curcă, *Cuvinte greceşti universale*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2005, p. 39). Metafora, de cealaltă parte, stă la baza alegoriei şi e un invers al acesteia. Prin metaforă are loc transferul unei noțiuni abstracte în planul concret printr-o comparație (*metaphora* = „transfer", „transport"). Interesant că *alegos/alegon,* ne spune A. Bailly în *Dictionnaire Grec-Français*, Librairie Hachette, Paris, 1915, p. 76, înseamă „a transporta". În *Poetica*, XXI, Aristotel scrie: „Metafora e trecerea asupra unui obiect a numelui altui obiect, fie de la gen la speță, fie de la speță la speță, fie după analogie", p. 94. *Metaphora-as* = „schimbare (din sens propriu în sens figurat)", Marius Alexianu, Roxana Curcă, *op. cit.*, p. 173.

[228] Jean Pépin, *op. cit.*, p. 121.

[229] Aristotel, *Metafizica*, 982 b-983 a, traducere de Andrei Cornea. În traducerea lui Ştefan Bezdechi varianta este: „oamenii de azi şi cei din primele timpuri, când au început să filosofeze, au fost mânați de mirare".

[230] Platon, *Theaitetos*, în Platon, *Opere*, vol. VI, 155 d. Nota 50 de la p. 283 ne trimite la *Cratylos* şi la etimologia lui Iris (Platon, *Cratylos*, 408 b, în Platon, *Opere*, vol. III).

Scanned with OKEN Scanner

Am să întârzii în continuare asupra unui text a cărui ipoteză o consider de-a dreptul spectaculoasă. Textul lui Mario Regali este scurt şi consistent[231]. Iată despre ce este vorba.

Încă din copilărie (*ek paidos*) admite Socrate (în realitate, Platon) că simte pentru Homer „dragoste" (în traducerea lui A. Cornea; „afecțiune", în termenii lui Regali) şi „sfială" (la Cornea; „venerație" la Regali), una peste alta - *philia* şi *aidos*. În ciuda acestei legături afectuoase față de Homer, Socrate (Platon) trebuie să ajungă la o condamnare, întrucât omul nu trebuie onorat mai mult decât adevărul. Legătura *philia kai aidos* prin care Platon descrie starea de spirit a lui Socrate înainte de a-l critica sever pe Homer în cartea X a *Republicii*, încă rămâne de a fi explicată. Studiile recente nu pun accent pe legătura dintre *philia kai aidos* cu excepția textului scris de Ramona Naddaff[232] în care se spune că legătura amintită invocă de fapt o formulă frecventată de Homer, idee agreată de Regali. Este surprinzător, continuă Regali să argumenteze, pentru că legătura dintre substantivele *philia* şi *aidos* şi aceea dintre adjectivele derivate din ele apare cu o anume frecvență în tradiția literară. În cartea X a *Republicii* însă, pasajul este izolat – de aici surprinderea – şi este, de asemenea, singurul loc în *corpus*-ul platonician în care *philia* şi *aidos* apar ca formând o pereche. Acum, pentru exactitate, trebuie spus că în literatura care-l precede pe Platon, doar la Homer mai putem afla modelul unei astfel de legături. Homer foloseşte adjectivele *philos* şi *aidoios* ca urare de bun venit pentru un oaspete, mai ales urarea unui zeu către un altul. În *Republica* X, Socrate mărturiseşte un sentiment pentru Homer, sentiment care evocă respectul (sfiala) acordat unui zeu. Pe de altă parte, *philia* scoate în evidență o relație de tip confidențial, tipul de confidențialitate pe care zeii şi-l datorează unii altora. E posibil ca Platon să fi avut în vedere o scenă din *Iliada* pe care o modelează în *Republica* X în aşa fel încât să ilustreze relația dintre Socrate şi Homer. Trimiterea e la Cântul (sau scena) X al *Iliadei*, interesantă coincidență!

---

[231] Mario Regali, „Amicus Homerus: Allusive Art in Plato's Incipit to Book X of the Republic", în *Plato's Styles and Characteres. Between Literature and Philosophy*, edited by Gabriele Cornelli, De Gruyter, Beiträge zur Altertumskunde, Berlin/Boston, 2016, pp. 173-186. Îl exploatez în continuare.

[232] Ramona A. Naddaff, *Exiling the Poets. The Production of Censorship in Plato's Republic*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2002, cap. I: „The «Miserable Invention» of Poets", secvența a doua: „Behind the Veil on Censorship": p. 38, nota 3. Iar cap II – „New Songs Are Best", începe cu secvența semnificativ intitulată „Socrates «Homericide»".

Scanned with OKEN Scanner

Ce se întâmplă acolo, la Homer? Înfricoşat de faptele de vitejie ale lui Hector, Agamemnon decide să-l consulte pe Nestor, primul dintre eroi (după cum Homer era pentru Platon întâiul dascăl al tragicilor. Cele două „întâietăți" apropie lucrurile şi fac ipoteza lui Regali verosimilă), pentru a stabili o strategie prin care grecii să fie salvați de la repetatele înfrângeri suferite în fața troienilor:

> „Una-i păru mai cu cale din tot ceea ce mintea-i gândise,
> Însuşi să meargă la Nestor, întâiu-nțelept al oştirii,
> Doar va putea să înjghebe cu el vreun plan de minune,
> Care să mântuie acum de primejdie toat-aheimea"[233].

Menelau, fratele lui Agamemnon, nu putea nici el să doarmă, se întâlnesc, Agamemnon decide să meargă singur la Nestor în timp ce Menelau va convoca pe Ajax şi Ideomenos. Agamemnon se confesează lui Nestor, îi împărtăşeşte anxietatea, nu poate dormi, se teme pentru soarta grecilor şi roagă pe Nestor să-l însoțească la verificarea străjilor şi propune o incursiune nocturnă în tabăra troienilor. Nestor răspunde aducând în discuție planul înțelept prin care Zeus va îndrepta lucrurile. Trei versuri retrimit la *Republica* X, v. 107-109 din cântul X al *Iliadei*:

> „Dar pe Menelau, oricât mi-i de drag şi de vrednic de cinste,
> Chiar de ți-ar fi cu bănat, voi spune-o deschis de la mine
> L-aş dojeni că el doarme şi singur te lasă la lucru"[234].

Ideea e că pentru Nestor, Menelau este *philos kai aidoios*. Asemenea lui Nestor cu Menelau, Socrate arată respect lui Homer înainte de a-l critica. În *Republica* X şi cu trimitere la scena X din *Iliada*, Platon intenționează să-l caracterizeze pe Socrate ca pe Nestor şi, în particular, să ilustreze astfel relația dintre Socrate şi Homer în lumina legăturii pe care Homer o descrie ca existând între Nestor şi Menelau. Analogia între cele două scene din cele două cărți X are în comun respectul şi afecțiunea mentorului (Socrate-Nestor) față de discipol (Menelau-Homer).

Apare o problemă în acest loc: la Homer, formula este *aidoios te philos te*, întâi pietatea şi sfiala (respectul – *aidoios*) pe de o parte, apoi dragostea şi afecțiunea (*philia*). La Platon ordinea este inversă, întâi *philia* apoi *aidos*.

---

[233] Homer, *Iliada,* v. 17-20.

[234] *Ibidem*. Nestor plusează: „Ba era dânsul dator ca să stăruie acum, s-alerge/Pe la fruntaşi, să se roage de toți, că e mare nevoia", v. 110-111.

Scanned with OKEN Scanner

Singurul loc în care ordinea de la Homer coincide cu aceea din Platon este *Iliada* X, scena în care Nestor îl mustră, îl dojeneşte pe Menelau (versurile de mai sus). Pentru Nestor, Menelau este *philos kai aidoios*, nu *aidoios kai philos*, la fel cum Socrate simte pentru Homer *philia kai aidos*. Între Nestor şi Menelau *philia* „bate" *aidos* (sfiala, respectul), dojana este atenuată de afecţiunea înţeleptului care instruieşte pe acela mai tânăr.

Cum stau lucrurile cu Socrate, dacă nu cu Platon însuşi în relaţia lui/lor cu Homer? Homer este *didaskalos*, maestrul poeţilor tragici. Titlul e confirmat şi mai apoi (*Republica*, 607 a) şi lauda e preluată de Aristotel în *Poetica* (1459 b). Dar numai aici, la începutul *Republicii* X şi numai în acest pasaj (598 d) atribuie Platon lui Homer titlul de *hegemon*[235]. Homer atribuie termenul eroilor, lui Menelau (şeful trupelor spartiate), lui Nestor (regele din Pilos). La Platon corespondenţa are în vedere *Iliada* X: Homer este tragedianul *hegemon* pentru că Platon foloseşte pentru el modelul Menelau, model dojenit cu afecţiune şi respect de Socrate care poartă masca lui Nestor. În scena care deschide *Iliada* X, Menelau e gata să acţioneze urmând indicaţiile lui Agamemnon, în timp ce pentru Nestor el nu este decât un discipol care trebuie corectat şi îndrumat. Socrate este înţeleptul cu masca lui Nestor, Homer poartă masca lui Menelau, un erou ale cărui defecte au a fi corectate de Nestor. Acest gen de ucenicie are loc sub auspiciile *philiei* şi al respectului datorat unui *hegemon*. Astfel Socrate preia, respectos cu Homer şi cu poeţii, rolul de maestru care îndreaptă erorile discipolului. Aidoma lui Nestor, Socrate este eroul înţelept care îndreaptă pe Homer. Noua figură a cărei mască îl reprezintă pe Socrate, înlătură pe Homer din rolul şi locul pe care tradiţia i-l asigurase şi care nu mai fusese niciodată contestat: acela de educator (*paideia*). Prin urmare, de la Homer educatorul grecilor la Homer elevul lui Socrate/Platon.

Şi până la urmă de ce e condamnată imitaţia? Punctul de plecare este unul care naşte o ambiguitate: distincţia dintre Formă sau Idee unică (*eidos* care provine din *idein* şi care înseamnă „a vedea"[236]) şi grupul multiplelor cărora le

---

[235] *Kai ton hegemona*. Cornea traduce „hegemon" cu „părinte", traduce Shorey cu „leader", Jowett cu „their head" iar Baccou traduce cu „le père".

[236] Mitul peşterii (*Republica*, 514 a-521 c) nu e la întâmplare. El trimite la ceea ce numesc fundamentele oftalmologice ale Europei, la diferenţa dintre „a vedea" şi „a privi", la un termen care a lipsit filosofiei greceşti şi care a intrat apoi direct şi definitiv în filosofia creştină, este vorba despre *prosopon*. „Prin cuvântul *persoană* definim o realitate anaforică, aceea a raportării. Caracterul anaforic e indicat în principal de folosirea iniţială a termenului, adică de formularea şi de etimologia sa. Prepoziţia *pros* («către, spre, în direcţia») împreună cu substantivul *of*, care

Scanned with OKEN Scanner

dăm același nume. Un exemplu de astfel de multiple: multitudinea paturilor. Cel care le produce are în vedere Forma ca model, doar că fabricantul nu are nici o legătură cu Forma (Prototipul) însăşi. Forma însăşi nu este produsă de nici un artizan, este doar imitată, o imitație de gradul trei pornind de la fire (zeul produce modelul, unul singur căci tocmai din acest motiv e prototip!), tâmplarul produce patul fizic (nedeterminat numeric) şi care e copia de gradul doi pornind de la fire (adevăr), iar pictorul ne livrează o copie de gradul trei, profund inconsistentă din perspectivă ontologică. Gradul doi este deja suspect, gradul trei pornind de la fire este detestabil şi inacceptabil asociat ontologicului. Diminuarea de ființă este prea mare, costul ontologic este egal cu extincția. Nu mai are importanță intervenția lui Glaucon, un sofist aici, ca Ion în *Ion*, cum că modurile de fabricație a paturilor țin de aparență, nu de realitate, chestiunea era de mult rezolvată. Dacă tâmplarul este departe de Formă, pictorul este lângă ea fără să fie, la cum poetul este departe de mesajul poetic în condițiile în care zeul îl posedă şi-l foloseşte ca instrument şi intermediar. Dorm, practic, într-un pat copiat de două ori, în patul tâmplarului şi în acela al pictorului, în realitate dorm nicăieri *şi mimesis*-ul mai îmi cere să mă simt şi bine (*Republica*, 597 a-e)! E cam mult, Platon, un aristocrat în fond, nu se simte confortabil şi parcă are şi dreptate, cel puțin în raport cu Socrate, un hoplit obişnuit cu taberele militare spre deosebire de Platon, un tip de bani gata, în afara necazurilor pe care singur şi le-a procurat.

Platon e nemulțumit de a dormi mereu într-un pat aparent, nu unul *din* care cade, ci unul *în* care cade şi nici măcar acolo, dacă e să-l credem până la capăt, nu şi pe cuvânt, şi Platon ne e martor aici, nici vorbă, revine la ce a spus în cărțile II şi III din *Republica* despre poeți şi poezie. Poezia nu este decât o imitație şi încă una foarte primejdioasă pentru indivizi şi stat. Arta este o

---

înseamnă: «privire» (*oma*), «ochi» (*ophtalmos*), «înfățişare», «chip» şi «față» (*oma*) formează conceptul compus *pros-opon*: «am privirea, fața ațintită spre cineva sau spre ceva, mă aflu față-n față cu cineva sau cu ceva»" - Christos Yannaras, *Persoană şi Eros*, traducere de Zenaida Luca, cuvânt introductiv de Mihai Şora, Editura Anastasia, București, 2000, p. 21. Iar aceasta înseamnă, față cu mitul peşterii, că „esența mitului se concentrează în relația dintre acești trei termeni: *idéa* ca sursă luminoasă, *eidos* ca aspect devenit vizibil şi văz ca facultate de percepere a aspectului ființărilor devenite vizibile", *paideia* privirii trebuie să meargă până la capăt, la fel şi ochii lui Homer! – „Doctrina lui Platon despre adevăr", în Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, traducere şi note introductive de Thomas Kleininger & Gabriel Liiceanu Editura Politică, București, 1988, p. 165.

Scanned with OKEN Scanner

imitație de gradul trei pornind de la fire şi Homer însuşi nu ne prezintă decât fantome de adevăr.

Defectele poeziei: este imitație, este inutilă căci nu ne învață nici adevărul şi nici virtutea, este primejdioasă pentru că nu se adresează părții raționale a sufletului ci pasiunii, ba chiar moleşeşte sufletul celor cumințí pentru că trece ilicit mila simțită pentru altul în milă față de mine însumi. În *Republica*, Platon rezolvă problema raportului dintre corespondența (copia) lucrului şi Ideea lucrului (lucrul = multiplul; Ideea = Unul) prin formula (care mai apare şi în *Parmenide*): lucrurile *participă* la Idei prin *asemănare.* Socrate explică lui Glaucon şi-i prezintă exemplul celor trei paturi sau „teoria imitației". Dezvolt ce spune această teorie. Există trei paturi:

- patul din firea lucrurilor pe care l-a făcut *zeul.* Acest pat este modelul, prototipul sau Ideea de pat (sună aiurea, asta e!), Forma lui pură. Foarte important: zeul nu poate face decât *un* pat, cel din firea lucrurilor – modelul. Pentru zeu este aici o neputință, dar o neputință care *întemeiază* (care pune temei unui fapt ce *va exista* dar *nu va fi* în lumea sensibilă, deci există fără să fie);
- patul făcut de *tâmplar.* Tâmplarul este *meşter şi făuritor* de paturi. Numărul paturilor făcute de tâmplar este indefinit, iar patul lui reprezintă copia de gradul doi a patului zeului. Patul tâmplarului *participă* la modelul de pat prin aceea că i se *aseamănă*;
- patul făcut de *pictor*: e o copie de gradul trei pornind de la fire, o copie, o degradare ontică a modelului, este convins Platon. Daca zeul este întemeietor, tâmplarul făuritor, pictorul este doar imitator al lucrului produs de ceilalți şi patul lui participă la Ideea de pat prin aceea că se aseamănă patului tâmplarului care face şi el exact acelaşi lucru, doar că mai „de aproape" (argumentul celui de-al treilea om).

Regăsesc chestiunea aceasta la Nae Ionescu: „cu cât te apropii mai mult de materie, cu atât eşti mai mult în nerealitate"[237], idee, în fapt, plotiniană (materia estea adâncul lucrurilor[238]), şi insist pe Nae Ionescu care a conceput o

[237] Nae Ionescu, *Curs de istorie a logicii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 116.

[238] Plotin, *Eneade I-II*, ediție bilingvă, traducere şi comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, introducere de Vasile Muscă, Editura IRI, Bucureşti, 2003, II, IV, 12, pp. 301-325, secvența care tratează „Despre materie".

Scanned with OKEN Scanner

suită de scrisori sub titlul „Căderea în cosmos”[239] , practic o luptă între prepoziții.

Cum văd lucrurile? Titlul lui Nae Ionescu este nefericit, nu poți cădea *în* cosmos, adică în ordine, în armonie, ca să cazi în ordine trebuie ca locul din care ai căzut să fi fost unul dezordonat (*kosomos* e altceva decât *univers*, termenul *univers* vrea să arate că Dumnezeu nu a creat lumi paralele), disputa este în realitate între două părți de vorbire, între două prepoziții la drept vorbind, şi prepozițiile sunt adversarele filosofiei. În cazul de față, prepozițiile sunt *în* şi *din*. Nae Ionescu are dreptate cu *în* dacă prepoziția indică interiorul spațiului în care are loc o acțiune, acolo unde se petrece ceva sau către care are loc o mişcare. Din acest punct de vedere, căderea *în* cosmos, gramatical vorbind, merge, doar că nu e în regulă filosoficeşte. Nae Ionescu are dreptate gramatical vorbind şi cu *din*, căci *din* introduce un atribut care arată locul în care se află cineva sau ceva, locul în care se întâmplă ceva. Mai mult, în corelație cu prepoziția *în*, prepoziția *din* arată succesiunea în spațiu de la un loc la altul de acelaşi fel. Pe de altă parte, prepoziția *din* introduce un complement care arată momentul existenței, timpul în care se petrece acțiunea sau, poate că aici este locul potrivit, prepoziția *din* introduce un complement indirect care arată obiectul unei prefaceri, a unei schimbări, numai că în acest caz nu mai vorbim de o cădere *în* cosmos ci de o cădere *din* cosmos. În raport cu prepozițiile, filosofia bate gramatica fără să o şi contrazică, în felul contradicției unilaterale a lui Noica. Şi aici e marea diferență: „lumea Ideilor nu este un instrument de cunoaştere, ci un principiu de existență (pentru Platon – n.m.); instrument de cunoaştere era pentru Socrate”[240], *ratio essendi* pentru Platon, *ratio cognoscendi* pentru Socrate.

O chestiune în continuare şi în completare față cu gramatica, una medievală, o intervenție a lui Petrus Damiani. Ce spune? Spune că a aplica rațiunea credinței nu înseamnă nimic altceva decât a dizolva credința. Urmează că trebuie interzisă creştinului cercetarea rațională, cunoaşterea, căci aceasta e periculoasă cu privire la mântuire. Diavolul inspiră oamenilor, spune Petrus Damiani, dorința de a cunoaşte, şi tocmai această dorință a fost cauza păcatului originar şi sursa tuturor relelor. De altfel, în *De Sancta Simplicitate* (*P.L.*, vol. 145, col. 0695 c) autorul vorbeşte despre *cupiditatem scientiae* (*Porro, qui*

[239] Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 23, scrisori concepute pentru anul universitar 1938-1939 şi despre care scrisori Cella Delavrancea ne spune că ar fi fost distruse, asta după o informație a lui Valeriu Râpeanu, nu am reuşit să dau de ea, de informație!

[240] Nae Ionescu, *Curs de istorie a logicii*, p. 116.

Scanned with OKEN Scanner

vitiorum omnium catervas moliebatur inducere, cupiditatem scientiae quasi ducem exercitus posuit, sicque post eam infelici mundo cunctus iniquitatum turmas invexit, iar capitolul ca atare poate fi numit: *Scientiae cupiditas quam perniciosa*)! Episcopul de Ravenna aseamănă dialectica unui umil supus al religiei. Formula se bucură de un imens succes şi va face o prodigioasă şi necinstită carieră (de aici şi sloganul *philosophia ancilla theologiae*). Formula ca atare nu o foloseşte autorul nicăieri, dar e de regăsit ideea în *De Divina Omnipotentia*, *P. L.*, vol. 145, col. 0603 d, *caput* V: *De futuris contingentibus et philosophiae usu in sacris disputationibus*. Spusa merge mai departe cu Toma, măcar că nici el nu o foloseşte în formula încetăţenită. Ideea ancilarităţii apare în *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 5: *sed contra est quod aliae scientiae dicuntur ancillae huius*. De unde şi *philosophia ancilla theologiae*! Petrus Damiani conchide: lucrul cel mai important este mântuirea, calea cea mai sigură către mântuire este călugăria. Se pune întrebarea: un călugăr, ca să se mântuiască, are nevoie de filosofie? Nu!, răspunde răspicat, Scriptura cuprinde tot ceea ce este de ştiut pentru mântuire. Asta să ştie călugărul! (şi Nae Ionescu a fost deseori asociat de discipoli unui ascet, comparat cu un călugăr) Filosofia? E născocirea diavolului, şi dacă mai era ceva bun în ea a fost stricat de gramatică. Ce face gramatica? Ne învaţă să declinăm *Deus* la plural! E clar, primul dascăl de gramatică a fost diavolul şi Petrus Damiani invocă aici *Deuteronomul* 21, 10-13: „Când vei merge la război împotriva vrăjmaşilor tăi, dacă Domnul îi dă în mâinile tale, şi vei lua prinşi din ei, poate că printre cei prinşi vei vedea o femeie frumoasă, şi vei dori s-o iei de nevastă. Atunci s-o aduci înăuntrul casei tale. Ea să-şi radă capul, şi să-şi taie unghiile, să-şi lepede hainele pe care le purta când a fost prinsă, să locuiască în casa ta, şi să plângă pe tatăl ei şi pe mama ei o lună de zile. După aceea, să te duci la ea, să-i fii bărbat, şi ea să-ţi fie nevastă". Prizoniera devenită nevastă este filosofia şi ea slujeşte stăpânului ei. Silogismul nu e potrivit cu taina puterii dumnezeieşti, e convins Petrus Damiani[241]!

Imitatorul? Este un palid aducător la „lumină" a unei „existenţe" de grad trei. Cam puţin, conchide Platon, şi foarte periculos pentru cetate. La fel şi cu „făcătorii" de tragedii. Ce face pictorul? Imită o aparenţă a aparenţei, o umbră a umbrei aidoma poetului imitator care e incapabil de a distinge ceea ce e mai mare de ceea ce este mai mic, care nu produce decât fantasme şi se află la o

[241] Mai multe despre aceasta în Anton Adămuţ, *Filosofie şi teologie la Sfântul Augustin*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2009, pp. 37-43.

Scanned with OKEN Scanner

distanță uriașă față de adevăr. Este limpede, Homer e un tip suspect, a-l pune în discuție în raport cu noul tip de *polis* nu suportă nici un fel de discuție. Vârstele întunecate trebuiesc luminate și Platon e asemenea unui creditor față cu o sumă care nu i se datorează, are o creanță pe dos, nu e prima dată. Imitatorul este un creator de imagini care imită aparențele și doar pe acestea le „cunoaște", în nici un caz realitatea din care nu înțelege nimic. Pictorul pictează ceea ce tâmplarul fabrică și nu știe cum trebuie făcut ceea ce tâmplarul face, vorba e că nici acesta nu știe. Deci învață cineva care nu știe de la cineva care nu știe. Imitatorul nu are nici o cunoștință despre ceea ce imită iar imitația poetică sfârșește prin a cauza ruina sufletului, prin urmare imitația nu poate fi luată în serios.

Vorbeam despre *participare* și despre faptul că ea se însoțește cu o mare ambiguitate: *methexis* vrea să spună *meta ekhein*, faptul de „a poseda în comun", de „a poseda prin participare". Platon folosește la fel termenul *metalepsis*: „a lua parte", „a participa la" și pe acela de *metalambanô* – „a-și lua partea", „a schimba cu altcineva". Termenii astfel folosiți nasc o problemă de nerezolvat la Platon, un soi de comerț între două ordini radical diferite, între lumi diferite, lumea inteligibilă conștientă de sine și de autonomia ei și lumea sensibilă al cărui punct de sprijin este senzația (reprezentarea, *doxa*). Participarea se plasează astfel într-un câmp în care nu este nici contrarietate nici identitate, și apare astfel ca un periculos *mixtum compositum* ambivalent și nedefinibil. Din acest punct de vedere, participarea se referă mai curând la categorii estetice decât la categorii logice, la asemănare (*eikôn*) sau reprezentare mimetică (*eidôlon*), la „a vedea" și nu la „a privi". Platon pare a bascula aici confundând imitația pitagoreică, rezonabilă în sine, cu ceea ce el însuși numește „participare".

Așa intrăm la Platon cu imitația în incertitudine și ambiguitate. Amestec și a uneia și a alteia, imitația este și identică și diferită de model, cel puțin așa par lucrurile. Altminteri sfârșim ca în *Sofistul* (231 a): „cum se potrivește câinelui lupul, și anume celui mai blând cel mai sălbatic. Cine vrea să obțină siguranța gândului, trebuie să fie mereu atent mai ales la asemănări (*peri tés homoiotêtas*), fiind vorba de un gen cât se poate de alunecos" (și spune asta Străinul din Eleea, semnificativ, de bună seamă). Imaginea, prin urmare, nu reproduce nimic din model ci doar *reprezintă* modelul. Platon însuși este atent asupra acestui aspect când spune în *Cratylos*, 432 a-d că ambiguitatea de felul acesta nu este de întâlnit în domeniul idealităților, numerele între ele sunt egale sau inegale. În contra identității, care este o simplă repetiție, imitația pune în joc o asemănare care este o disimilaritate, nu e vorba de a redubla modelul, ci doar

Scanned with OKEN Scanner

de a-l reprezenta, ceea ce vrea să spună de a produce iluzia prezenței modelului, de a exercita o manipulare prin care să se certifice existența lucrului într-un loc în care el nu este prezent. Nu este vorba de a „redubla" modelul, nici nu e posibil aşa ceva ontologic vorbind, ci de a-l „reprezenta", adică de a produce iluzia prezenței lui, de a ne spune că lucrul se află acolo unde el nu este prezent în realitate. *Sofistul* distinge în arta de a fabrica imagini două forme ale *mimesis*-ului: „arta de a copia" şi „arta simulacrului" (*eikastikê tekhnê* - 235 e, şi *phanstastkê tekhnê* - 236 b). *Mimesis* rămâne, orice am spune, domeniul a tot ceea ce este greu definibil şi ambiguu.

Ca să închei scurtele considerații despre cartea X a *Republicii* spun: ultima carte a *Republicii* e una filosofică şi nu politică, una care vrea purificarea sufletului de tentațiile dionysiace şi convertirea către interioritate (Sfântul Augustin va aprecia din plin tactica aceasta, *Confesiunile* stau „mărturie"). Trei teme sunt de urmărit:

- critica artelor mimetice, omul mimetic, fie el poet sau pictor. Mimetica aduce la „lumină" simulacre care zăpăcesc sufletele. Filosofia se revendică în acest caz ca medicină a sufletului şi pune în locul incantației reminiscența;
- nemurirea sufletului (dionysiacul dispersează sufletul, introversiunea filosofică reaminteşte sufletului ideea de nemurire) şi, în fine,
- mitul lui Er care, mână în mână cu virtutea, pune ordine între destinul omului şi echilibrul general al universului.

Şi dacă ne interesează critica artelor mimetice, spun că teoria platoniciană a *mimesis*-ului află trei grade ale reprezentării: *alétheia*[242], „dezgolirea", (*a-lanthanô*), doar zeii contemplă aşa-ceva, doar ei au acces la absolut, la ambrosie şi nectar; *eidos*: muritorii nu au din „adevăr" decât un instantaneu luat asupra unei tranziții, o fulgurație de neuitat (*a-Lêthê*) şi căreia doar anamneza îi este garanție. *Eidos* defineşte paradigma, modelul (*para-deigma* înseamnă ceea ce este arătat alături, spune Gademer în *Actualitatea frumosului*[243]).

---

[242] Şi generos trimit aici la „Doctrina lui Platon despre adevăr", în Martin Heidegger, *op. cit.*, pp. 163-202. Iar termenii „tari" din „Nota introductivă" a lui Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu (pp. 163-168) sunt de tot platonicieni: „ambiguitate", „asemănare", „adaptare" (a privirii).

[243] „Atunci când Platon atribuie rangul cel mai de jos artelor mimetice, deoarece n-ar fi numai simple imitații ale formelor esențiale, cum sunt lucrurile reale, ci imitații ale

Scanned with OKEN Scanner

Pentru aceasta avem nevoie de reprezentare – *mimesis* – şi reprezentarea „reprezintă" Ideea/Forma/Prototipul (aici, cu *mimesis*-ul suntem deja la gradul trei). Reprezentarea mimetică (un uşor pleonasm!), e o imagine, o icoană a adevărului iar *mimeisthai* nu e atât imitare cât reprezentare. Modelul *mimiesis*-ului nu este aparența sensibilă, este Ideea inteligibilă. Adaug celor trei grade *natura*, opera lui *phtourgos* (*Republica*, 597 d), *demiurgul divin* care a creat forma lumii, apoi *logos*-ul (Ideea sau onomaturgul), artizanul uman (demiurgul) şi *poetul* cu simulacrele lui (*eidôlon/ phantasmata*). Oamenii se folosesc apoi de limbaj care nu este atât un mijloc de comunicare cât o întrebare care trimite la faptul de a gândi. Limbajul este acela în care filosoful face să apară adevărul şi reprezentarea dialectică. Cuvântul este reprezentantul şi reprezentarea Ideii şi când onomaturgul numeşte, cuvântul nu rămâne în lucrul numit, în fenomen, ci se reîntoarce la esență. Dacă onomaturgul numeşte, artizanul uman, demiurgul (*démiourgos*), asemenea artizanului divin (*phutourgos*) realizează Ideea, planul devine act. Filosofia reprezintă Ideea prin limbaj în vederea cunoaşterii, artizanul produce în vederea utilizării. Din Eidos face zeul o lume, filosoful face o învățătură iar artizanul un produs. Demiurgul uman, demiurgul cel mic, lucrează pentru demos şi astfel Ideea cade în spațiul public şi devine loc comun. Aşa ajunge Ideea un „pat" şi patul o pictură. Cuvântul filosofului apelează gândirea, opera artizanului satisface nevoile. Astfel că poetul mimetic, „poetul imitator – *Republica*, 605 a – *mimêtikos poiêtês*" nu ne arată adevărul ci simulacrul adevărului.

---

unor imitații, el răstoarnă, evident, adevărata esență a imitației artistice cu susul în jos", Hans-Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, p. 50. Concluzia lui Gadamer: „cel care-şi închipuie că arta nu ar mai putea fi gândită în conformitate cu conceptele grecilor nu gândeşte îndeajuns de greceşte – *şi nici* îndeajuns de bine" (*Ibidem*, p. 52). Gadamer nu pare a da dreptate şi lui Platon şi lui Aristotel separat, ne spune de fapt că Platon gândeşte ca Aristotel (şi dă aici un exemplu din *Philebos*, 48 a şi 50 b), de fapt ne spune clar că „Aristotel observă şi el aceeaşi relație" (*Ibidem*, p. 51). Ideea de la care pleacă Gadamer este aceea în virtutea căreia esența reprezentării nu este dată de deosebirea dintre reprezentare şi reprezentat, nu!, esența reprezentării este dată de identificarea cu reprezentatul. Poate că are dreptate, dar faptul nu aduce servicii lui Aristotel!, dimpotrivă, cred. Oricum, sarcina filosofiei este aceea de a găsi ceea ce este comun printre toate acelea care sunt diferite, aşa cum spune Platon în *Phaidros*, 265 d: „să cuprinzi dintr-o privire şi să aduci la o unică formă detaliile risipite peste tot", adică să defineşti. Aristotel nu spune altceva, nici Socrate, „daimon" fereşte! Bune sunt considerațiile lui Petraki Zacharoula, *The Poetics of Philosophical Language. Plato, Poets and presocratics in the Republic*, Walter de Gruyter, Berlin, 2011.

Scanned with OKEN Scanner

Tot aşa îi reprezintă Homer pe medici dar ignoră medicina, vorbeşte despre conducători dar ignoră ştiinţa guvernării (*Republica*, 599 c-e). Şi dacă în cazul artizanului e prea multă materie, în cazul poetului altceva atrage antipatia: spectatorul se abandonează prin contagiune pasiunilor (*Republica* 605 a), tragedia la Platon nu purifică, dimpotrivă, pângăreşte şi ajungem astfel la un straniu paradox al poeziei tragice: suntem mulţumiţi şi fericiţi de faptul de a ne lamenta, de a ne tângui. Homer este educatorul grecilor, atât doar că este un prost pedagog, alt paradox, poezia nu se însoţeşte cu filosofia, între ele vrajba-i veche (*palaia diaphora – Republica*, 607 b) şi Platon îşi recunoaşte ambivalenţa sentimentelor faţă de Homer: poetul nu este de tot dat afară din cetate (*Republica*, 595 b). Aşa am revenit la punctul de plecare şi vreau să văd în continuare cum şi ce se întâmplă cu *Amicus Plato sed magis amica veritas*.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul II

Unde s-a ajuns?
Sau despre feluritele „amiciții"

Înainte de toate să vedem ce variante s-au vehiculat de-a lungul timpului în legătură cu spusa care ne interesează - *Amicus Plato sed magis amica veritas*.

Avem cinci variante:

I. *Amicus Plato sed magis amica veritas*;
II. *Amicus Socrates sed magis amica veritas*;
III. *Amicus Socrates, amicus Plato sed praehonoranda veritas*;
IV. *Et veritatem diligimus et Platonem sed rectius est diligere veritatem*;
V. *Minime vero veritati praeferandus est vir*.

Este important să reținem următoarele distincții:

- diferența esențială dintre varianta I pe de o parte şi variantele II şi III este ocurența numelui Platon, singur în prima versiune şi a lui Socrate sau Socrate şi Platon în versiunile II şi III. Formulările I şi II sunt identice cu excepția onomasticii, formularea III e puțin diferită, dar derivă din formulările I şi II;
- diferența esențială între variantele I, II şi III față cu varianta IV este că ultima este total diferită de primele trei. Dar în varianta IV, ca şi în varianta I singurul nume propriu menționat este acela al lui Platon;
- versiunea V diferă de toate celelalte şi prin formulare şi prin absența oricărui nume propriu.

Prin urmare, versiunile I, II şi III par la prima vedere a avea o sursă comună, în timp ce varianta IV pare a avea o sursă diferită. Pe scurt, variantele I, III şi IV pot f i revendicate de la Aristotel, varianta II de la Platon, iar varianta V de la oricare dintre ei[1].

Se poate spune că sursa primă pentru ocurențele în care apare numele lui Platon este faimosul pasaj din *Etica nicomahică* (1096 a 13-14 – „Credem însă că, pentru a salva adevărul, este mai bine şi chiar necesar să renunți la

[1] Leonardo Tarán, „Amicus Plato sed magis amica veritas", p. 7.

sentimentele personale, cu atât mai mult dacă eşti filosof" – şi 16-17 pentru maximă precizie). Ultima afirmaţie, aceea de la 16-17 („Căci, deşi le iubim pe amândouă, este pentru noi o datorie sacră să punem adevărul mai presus de prietenie") este urmată de o serie de argumente împotriva ideii de Dumnezeu (de divinitate în sens grecesc, se înţelege – *Etica* nicomahică, 1096 a 17-b 5). Este limpede că Aristotel atacă în acest loc pe Platon, şi iată de ce:

- forma de plural din *Etica nicomahică*, 1096 a 16-17 este frecvent folosită de Aristotel în pasaje în care nu există nici o îndoială că are o persoană particulară în minte, una anume, (la fel *Etica nicomahică*, 1096 a 13 sau *Metafizica*, 987 a 29-b 8[2]);
- în al doilea rând, Aristotel atacă pe acela care introduce teoria Ideilor, deci separaţia, nu pe Socrate interesat de definiţie iar nu de separaţia universal - particular, şi trimiterea este tot la *Metafizica*, 987 a 29 10, 987 b 31-33, 1078 b 9-32 (despre obiectele matematice), 1086 a 37 – b 11 (critică teoria Ideilor) precum şi *Phaidon* 96 a (Socrate discută cu Cebes despre împătimirea pe care o avea în tinereţe pentru „cercetarea naturii"), 99 e (Socrate se refugiază în raţionament pentru a vedea „adevărul lucrurilor"). Mai târziu, Ioan Filopon (*De Aeternitate Mundi*, II, 2) susţine că Aristotel, în *Metafizica*, 987 a, respinge teoria Ideilor şi apoi citează *Etica Nicomahică*, 1096 a. Semnificaţia pasajului şi a citării e dublă: întâi arată că Ioan Filopon e perfect conştient de atacul lui Aristotel împotriva lui Platon, apoi că nimic mai nimerit nu poate urma decât *Amicus Plato sed magis amica veritas*, ironia este evidentă. Dar şi mai important este că Ioan Filopon, atacând pe aceia care negau cum că Platon ar fi spus că lumea nu are un început în timp, ajunge la concluzia că *Amicus Plato sed magis amica veritas* este o expresie/formulă greacă, lucru care spune de fapt că formula *Amicus Plato*... e anterioară formulei *Amicus Socrates*[3].

Aristotel e ironic în *Etica nicomahică*, 1096 a 12-17, e şi împotriva lui Platon, pare a se ajunge astfel la versiunea IV care poate fi citită şi ca o para-frază a textului din *Etica nicomahică*. Iar introducerea numelui lui Socrate se datorează exclusiv unei interpretări eronate a pasajului des amintit. Remarcabil

---

[2] În traducerea lui Ştefan Bezdechi: „cu aceste concluzii ne putem alege de la gânditorii mai vechi (pitagoricienii – n.m.) şi de la cei care au urmat după ei. După doctrinele filosofice tratate mai înainte, urmă sistemul lui Platon [...]. Astfel de noţiuni generale ale celor ce există aievea, le numea el (Platon – n.m.) Idei" (pp. 39-40). A. Cornea traduce: „Iată ce este de aflat de la filosofii mai vechi (pitagoricienii – n.m.), cât şi de la ceilalţi. După doctrinele filosofice prezentate mai sus, a apărut teoria lui Platon [...]. Platon a numit acea *altă* realitate *Forme*" (pp. 75-76).

[3] Leonardo Tarán, *op. cit.*, pp. 30-31.

Scanned with OKEN Scanner

este, spune Leonardo Tarán[4], că numele lui Socrate apare în versiunile II şi III, nu şi in versiunea IV care este, totuşi, cea mai apropiată de spiritul fragmentului din *Etica nicomahică*. Pasajul incriminat, se ştie, este acela din *Republica*, 595 b-c. În tot cazul, numele lui Homer nu a fost niciodată asociat proverbului, după cum pasajul din *Republica* nu justifică în nici un fel introducerea numelui lui Socrate în spusa *Amicus Plato sed magis amica veritas*. Aristotel are în minte fragmentul din *Republica* şi ironizează pe Platon, după cum Platon însuşi făcuse acelaşi lucru cu Homer prin intermediul lui Socrate, nu direct, aşa cum procedează Aristotel cu fostul lui magistru. De remarcat este şi faptul că autorii antici târzii care citează sau parafrazează locul din *Etica nicomahică*, nu leagă pasajul *Republicii*, 595, ci lui *Phaidon*, 91 b-c („nu vă faceţi griji pentru Socrate: păstraţi-le pe toate pentru adevăr"). Pasajul din *Phaidon* arată îngrijorarea lui Socrate faţă cu misologia, cu neîncrederea în dezbaterea şi în raţionamentul logic, metoda socratică este în joc, şi îngrijorarea lui Socrate se manifestă după ce toate îndoielile lui Cebes şi Simmias cu privire la nemurirea sufletului au fost înlăturate.

Câteva cuvinte în legătură cu metoda socratică. Metoda are patru procedee dintre care primul este dublu: autoironia şi ironia, apoi maieutica, inducţia şi definiţia generală. Aristotel ne spune: „suntem îndreptăţiţi să atribuim lui Socrate două descoperiri în domeniul cercetării filosofice: procedeul inducţiei şi definiţia generală, principii care, amândouă, constituie începutul oricărei ştiinţe. Dar el nu admite o existenţă separată nici a Ideilor generale, nici a definiţiilor. Numai preconizatorii teoriei Ideilor le consideră ca separate, dând acestor lucruri numele de Idei"[5] şi, se vede, Aristotel nu scapă prilejul de a lua partea lui Socrate, ceea ce vrea să spună de a critica pe faţă doctrina lui Platon.

Apare o problemă aici în legătură cu definiţia, şi problema, una principală, alta subsecventă, are în vedere următoarea chestiune: poate raţionamentul inductiv conduce la o definiţie universală, întâi, şi apoi dacă procedeul inductiv este aidoma raţionamentului inductiv de tip ştiinţific, şi spun aceasta pentru că întâlnim în traduceri din engleză şi franceză în mod indistinct

---

[4] *Ibidem*, pp. 9-10.

[5] Aristotel, *Metafizica*, 1078 b/pp. 510-511, varianta Bezdechi. În traducerea lui Cornea textul sună astfel: „Rămân însă două realizări ce i se pot în mod justificat atribui lui Socrate: *raţionamentele inductive şi definiţia universală. Ambele constituie principiul ştiinţei. Numai că Socrate nu a considerat că universalele şi definiţiile* sunt separate de lucrurile senzoriale. *Dar alţi filosofi au făcut acest pas* şi au numit Forme asemenea entităţi", 1078 b/p. 476.

Scanned with OKEN Scanner

fie sintagma „definiție generală", fie pe aceea de „definiție universală" (și dacă accept raționamentul inductiv de tip științific, mă întreb cum se poate ajunge la o definiție universală printr-o inducție prin simplă enumerare?). Citesc într-o notă din traducerea lui Bezdechi: „prin procedeul inductiv, Aristotel nu înțelege raționamentul inductiv științific, ci o speculație bazată pe analogie, care ne permite să reținem obiectele comune, universale, adică esențe. Un exemplu al unei astfel de analogii găsim mai sus în Cartea V, 29, 1025 a"[6]. În acest caz,

[6] Nota 73 din traducerea lui Bezdechi, p. 511. Iar trimiterea o face Aristotel la *Hippias Minor*, este vorba despre omul mincinos și iubitor de adevăr totdeodată, lucru inacceptabil pentru Aristotel (p. 235 în traducerea lui Cornea). Și Platon ajunge aici la o concluzie falsă în urma unei inducții la fel de false. O nedumerire: în *Metafizica* apare *katholou*, Ross traduce *katholou* prin „general" („definition")/"definiție generală" – Aristotle's *Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, Volume II, Clarendon Press, Oxford, 1924, 1078 b 19, p. 419, 17/28). Tricot vorbește despre („définition") „générale" (Aristote, *Métaphysique*, Tome II, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 2000, p. 735). Ciudată este nota 1 de la aceeași pagină : „Les discours inductifs ne sont pas des inductions proprement scientifiques, mais des arguments tires de l'analogie (la care face referire și Bezdechi- n.m.), qui permettent de s'élever jusqu'à l'essence. [...]. Aristote a raison de rapporter a Socrate le mérite de cette découverte, en ce sens que c'est Socrate qui, le premier, a reconnu l'importance des discours inductifs et en a fait un emploi systématique pour arriver à la connaissance de l'essence et à la recherche des définitions universelles. Ce sont, au surplus, ces définitions générales qui constituent l'objet principal, sinon unique, de la spéculation socratique, et les discours inductifs ne sont que des moyens pour l'atteindre" (*Ibidem*, p. 735, nota. 1). Debusolantă este sinonimia „general"- „universal", am senzația că termenii nu sunt tocmai sinonimi!, măcar Ross uzează doar de formula „definiție generală" spre deosebire de Tricot la care întâlnim ambele variante, și „definiție generală" și „definiție univesală". Spre exemplu, aflu următoarele traduceri: „a particular" – *to kath'hekaston*; „a universal"– *to katholou* și *horismoi* pentru „definiție" –, Vasilis Politis, *Aristotle and the Metaphysics*, Routledge, London and New York, 2004, pp. 12-13. Termenul ca atare – *katholou* – se însoțește cu o istorie veche. Apare la Platon, în *Menon* (72 c, 77 b, 79 a, b, c), este foarte frecvent la Aristotel, și sensul este acela de „universal", nu de „general". „Catolic", spre exemplu creștin, era la început un calificativ pe lângă substantivul „Biserică" și suporta două accepțiuni: 1) calificativul „catolic" nu avea sensul de universalitate în spațiu, ci în minte și inimă. Desemna deplinătatea, totalitatea sau integralitatea învățăturii ca fiind una, întreagă, dreaptă și curată; 2) în al doilea caz, calificativul „catolic" era opus cuvântului eretic, prin urmare, „catolic" însemna „ortodox". Iată un exemplu. Pe la anul 400, episcopul donatist de Cirta, Petilianus, referindu-se la termenul „catolic", spunea acelora care se aflau îndărătul respectivului termen: „uzurpați numele de *catholica*, căci Biserica voastră nu este unitatea totală; or, grecescul *catholicos* înseamnă unic sau total". Augustin îi răspunde în *Contra Litteras*

Scanned with OKEN Scanner

personal prefer speculația bazată pe o analogie, oricare ar fi ea dacă e de la Aristotel, măcar că Stagiritul ne lasă aici într-o stare de confuzie, şi nu-i prea este felul!

Mai departe.

Este ştiut că mai toate opiniile pe care Platon le atribuie lui Socrate sunt de fapt ale lui, ale lui Platon. Un caz particular e *Phaidon*, aşa arată şi Aristotel care se referă mereu la Socrate, nu la Platon, care Platon nu a fost prezent la moartea lui Socrate, curios! („Platon mi se pare că era bolnav" – 59 b, spune Phaidon ca personaj după ce fusese întrebat de Echecrates cine mai era de față la moartea lui Socrate)[7]. Platon lasă oricum umbre în locul acesta în felul în care apostolii se vor comporta în zilele de dinaintea, la moartea şi după moartea lui Cristos. Platon pare aici un fel de Petru față cu numirile lui la fel ca numirea sau re-numirea lui Aristocles care devine Platon (şi în felul acesta i se modifică şi destinul, căci schimbarea de nume nu este altceva decât o schimbare de funcție şi Platon renunță la poezie, măcar că la întâlnirea cu Socrate!, la fel cum Petru renunță la meseria de pescar de peşti pentru a deveni pescar de oameni). Cazul numirii lui Petru e de tot semnificativ pentru a trece repede peste el. Iată şi cum.

- primul nume era Simeon, nume specific evreiesc (Simon în greceşte);
- în *Ioan* 1, 41-42, Andrei, fratele lui Simeon, îl prezintă pe acesta lui Isus [„El, cel dintâi, a găsit pe fratele său Simon şi i-a zis: «Noi am găsit pe Mesia» (care tălmăcit înseamnă Cristos). Şi l-a adus la Isus. Isus l-a privit şi i-a zis: «Tu eşti Simon, fiul lui Iona; tu te vei chema Chifa» (care tălmăcit înseamnă Petru)" – *Invenit hic primum fratrem suum Simonem, et dicit ei: Invenimus Messiam (quod est interpretatum Christus). Et adduxit eum ad Jesum. Intuitus autem eum Jesus, dixit: Tu es Simon, filius Jona; tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus*];

Petiliani Donatistae Libri Tres: „eu n-am învățat greceşte decât foarte puțin, ba aproape nimic, totuşi, fără a mă măguli, declar că ştiu că *olon* nu înseamnă *unum*, ci *totum*, şi *kath'olon* înseamnă *secundum totum* (*Et ego quidem graecae linguae perparum assecutus sum, et prope nihil; non tamen impudenter dico, me nosse olon non esse unum, sed totum; et kath'olon secundum totum – Liber Secundus*, PL 43).

[7] „Caracterul excepțional al acestei mențiuni nu ridică probleme legate de adevărul ei - care este incontrolabil –, ci de motivarea în text. De asemenea nu putem folosi aici observația că Platon este întotdeauna absent din dialoguri (cu singurele două excepții din *Apologia lui Socrate*, 34 a 1; 38 b 6) deoarece acest fapt se bazează pe o altă convenție literară. După moartea lui Socrate, discipolii săi s-au împrăştiat în lumea greacă. [...]. Persecuția lor completează tabloul calamităților care devastaseră Atena la sfârşitul secolului cinci" - Manuela Tecuşan, Note la *Phaidon*, ed. cit., nota 35, p. 151.

Scanned with OKEN Scanner

- Simeon a fost ucenicul lui Isus când a primit noul nume, aramaicul Kepha (Chifa) care înseamnă „rocă", „piatră" -*1 Corinteni* 1, 12 ("Vreau să spun că fiecare din voi zice: «Eu sunt al lui Paul»! - «Şi eu, al lui Apolo»! - «Şi eu, al lui Chifa»! - «Şi eu, al lui Cristos»"! - *Hoc autem dico, quod unusquisque vestrum dicit: Ego quidem sum Paul: ego autem Apollo: ego vero Cephae: ego autem Christi*); *1 Corinteni* 15, 5 ("şi că S-a arătat lui Chifa, apoi celor doisprezece" - *et quia visus est Cephae, et post hoc undecim*, nu „celor doisprezece"!; *Ioan* 20, 24: „Toma, zis Geamăn, unul din cei doisprezece, nu era cu ei când a venit Isus" - *Thomas autem, unus ex Duodecim, qui dicitur Didymus, non erat cum eis, quando venit Iesus*");
- *Galateni* 2, 9 ("şi, când au cunoscut harul care-mi fusese dat, Iacov, Chifa şi Ioan, care sunt priviți ca stâlpi, mi-au dat mie şi lui Barnaba mâna dreaptă de însoțire, ca să mergem să propovăduim: noi la Neamuri, iar ei la cei tăiați împrejur" - *et cum cognovissent gratiam, quae data est mihi, Jacobus, et Cephas, et Joannes, qui videbantur columnae esse, dextras dederunt mihi, et Barnabae societatis : ut nos in gentes, ipsi autem in circumcisionem*). Iar aramaicul Kepha (Chifa) apare în *Noul Testament* sub forma greacă de „Petras";
- foarte important - în *Ioan* 1, 41-42 Isus a dat lui Petru acest nume (necunoscut anterior ca pronume personal) şi încă, fapt decisiv, la prima lor întâlnire.

Numirile le aflăm astfel:

- *Matei* 16, 13-20 - numirea pozitivă, cheile şi secretul („Isus a venit în părțile Cezareii lui Filip şi a întrebat pe ucenicii Săi: «Cine zic oamenii că sunt Eu, Fiul omului»? Ei au răspuns: «Unii zic că eşti Ioan Botezătorul; alții: Ilie; alții: Ieremia sau unul din proroci». «Dar voi», le-a zis El, «cine ziceți că sunt»? Simon Petru, drept răspuns, I-a zis: «Tu eşti Cristosul, Fiul Dumnezeului celui Viu»! Isus a luat din nou cuvântul şi i-a zis: «Ferice de tine, Simone, fiul lui Iona; fiindcă nu carnea şi sângele ți-a descoperit lucrul acesta, ci Tatăl Meu care este în ceruri. Şi Eu îți spun: tu eşti Petru, şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea, şi porțile Locuinței morților nu o vor birui. Îți voi da cheile Împărăției cerurilor, şi orice vei lega pe pământ va fi legat în ceruri, şi orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat în ceruri». Atunci a poruncit ucenicilor Săi să nu spună nimănui ca El este Cristosul" - *Venit autem Jesus in partes Caesareae Philippi: et interrogabat discipulos suos, dicens: Quem dicunt homines esse Filium hominis At illi dixerunt: Alii*

Scanned with OKEN Scanner

Joannem Baptistam, alii autem Eliam, alii vero Jeremiam, aut unum ex prophetis.Dicit illis Jesus: Vos autem, quem me esse dicitis? Respondens Simon Petrus dixit : Tu es Christus, Filius Dei vivi.Respondens autem Jesus, dixit ei: Beatus es Simon Bar Jona: quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in caelis est Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam.Et tibi dabo claves regni caelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis: et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis.Tunc praecepit discipulis suis ut nemini dicerent quia ipse esset Jesus Christus;

- apoi numirea negativă, cheile şi secretul, *Matei* 16, 21-24 - „De atunci încolo, Isus a început să spună ucenicilor Săi că El trebuie sa meargă la Ierusalim, să pătimească mult din partea bătrânilor, din partea preoților celor mai de seama şi din partea cărturarilor; ca are să fie omorât şi că a treia zi are să învie. Petru L-a luat deoparte şi a început să-L mustre, zicând: «Să Te ferească Dumnezeu, Doamne! Să nu Ți se întâmple aşa ceva»! Dar Isus S-a întors şi a zis lui Petru: «Înapoia Mea, Satano: tu eşti o piatră de poticnire pentru Mine! Căci gândurile tale nu sunt gândurile lui Dumnezeu, ci gânduri de ale oamenilor». Atunci Isus a zis ucenicilor Săi: «Dacă voieşte cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi să Mă urmeze»" - *Exinde coepit Jesus ostendere discipulis suis, quia oporteret eum ire Jerosolymam, et multa pati a senioribus, et scribis, et principibus sacerdotum, et occidi, et tertia die resurgere.Et assumens eum Petrus, coepit increpare illum dicens: Absit a te, Domine: non erit tibi hoc Qui conversus, dixit Petro: Vade post me Satana, scandalum es mihi: quia non sapis ea quae Dei sunt, sed ea quae hominum*;
- *Marcu* 8, 27-34 - lipseşte episodul cu numirea pozitivă şi cu cheile; apare secretul ("Isus a plecat cu ucenicii Săi în satele Cezareii lui Filip. Pe drum le-a pus următoarea întrebare: «Cine zic oamenii că sunt Eu»? Ei I-au răspuns: «Ioan Botezătorul; alții: Ilie; alții: unul din proroci». «Dar voi», i-a întrebat El, «cine ziceți că sunt Eu»? «Tu eşti Cristosul»! I-a răspuns Petru. Isus le-a poruncit cu tărie să nu spună nimănui lucrul acesta despre El. Atunci a început să-i învețe că Fiul omului trebuie să pătimească mult, să fie tăgăduit de bătrâni, de preoții cei mai de seamă şi de cărturari, să fie omorât, şi după trei zile să învie. Le spunea lucrurile acestea pe față. Petru însă L-a luat deoparte şi a început să-L mustre. Dar Isus S-a întors şi S-a uitat la ucenicii Săi, a mustrat pe Petru şi i-a zis: «Înapoia Mea, Satano!

Scanned with OKEN Scanner

Fiindcă tu nu te gândeşti la lucrurile lui Dumnezeu, ci la lucrurile oamenilor». Apoi a chemat la El norodul împreună cu ucenicii Săi şi le-a zis: «Dacă voieşte cineva să vină după Mine, să se lepede de sine însuşi, să-şi ia crucea şi să Mă urmeze" - *Et egressus est Jesus, et discipuli ejus in castella Caesareae Philippi: et in via interrogabat discipulos suos, dicens eis: Quem me dicunt esse hominess? Qui responderunt illi, dicentes: Joannem Baptistam, alii Eliam, alii vero quasi unum de prophetis.Tunc dicit illis: Vos vero quem me esse dicitis? Respondens Petrus, ait ei: Tu es Christus.Et comminatus est eis, ne cui dicerent de illo. Et coepit docere eos quoniam oportet Filium hominis pati multa, et reprobari a senioribus, et a summis sacerdotibus et scribis, et occidi: et post tres dies resurgere. Et palam verbum loquebatur. Et apprehendens eum Petrus, coepit increpare eum. Qui conversus, et videns discipulos suos, comminatus est Petro, dicen: Vade retro me Satana, quoniam non sapis quae Dei sunt, sed quae sunt hominum.Et convocata turba cum discipulis suis, dixit eis: Si quis vult me sequi, deneget semetipsum: et tollat crucem suam, et sequatur me*;

- *Luca* 9, 18-23 - lipsesc şi numirea pozitivă şi aceea negativă şi cheile; este prezent secretul („Într-o zi, pe când Se ruga Isus singur deoparte, având cu El pe ucenicii Lui, le-a pus întrebarea următoare: «Cine zic oamenii că sunt Eu»? Ei I-au răspuns: «Unii zic ca eşti Ioan Botezătorul; alţii zic că eşti Ilie; alţii zic că a înviat un proroc din cei din vechime». «Dar voi», i-a întrebat El, «cine ziceti ca sunt»? «Cristosul lui Dumnezeu»!, i-a răspuns Petru. Isus le-a poruncit cu tărie să nu spună nimănui lucrul acesta. Apoi a adăugat că Fiul omului trebuie să pătimească multe, să fie tăgăduit de bătrâni, de preoţii cei mai de seamă şi de cărturari, să fie omorât şi a treia zi să învie. Apoi a zis tuturor: «Dacă voieşte cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea în fiecare zi şi să Mă urmeze»" - *Et factum est cum solus esset orans, erant cum illo et discipuli : et interrogavit illos, dicens: Quem me dicunt esse turbae? At illi responderunt, et dixerunt: Joannem Baptistam, alii autem Eliam, alii vero unus propheta de prioribus surrexit. Dixit autem illis: Vos autem quem me esse dicitis? Respondens Simon Petrus, dixit : Christum Dei. At ille increpans illos, praecepit ne cui dicerent hoc, dicens: Quia oportet Filium hominis multa pati, et reprobari a senioribus, et principibus sacerdotum, et scribis, et occidi, et tertia die resurgere*);
- *Ioan* 1, 41-42 - avem doar recunoaşterea lui Petru că Isus este Cristosul, readuc aminte, este important: „El, cel dintâi, a găsit pe fratele său Simon şi

Scanned with OKEN Scanner

i-a zis: «Noi am găsit pe Mesia» (care tălmăcit înseamnă Cristos). Şi l-a adus la Isus. Isus l-a privit şi i-a zis: «Tu eşti Simon, fiul lui Iona; tu te vei chema Chifa» (care tălmăcit înseamnă Petru); - *Invenit hic primum fratrem suum Simonem, et dicit ei: Invenimus Messiam (quod est interpretatum Christus). Et adduxit eum ad Jesum. Intuitus autem eum Jesus, dixit: Tu es Simon, filius Jona; tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus*".

Matei 16, 18 e unul din cele mai disputate pasaje de *Noul Testament*. Este vorba despre delegarea lui Petru – „Şi Eu îţi spun: tu eşti Petru, şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea, şi porţile Locuinţei morţilor nu o vor birui" - *Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam*).

Două interpretări avem aici

- Origen: cuvântul „piatră" îl defineşte pe oricare ucenic al lui Cristos. „Piatra" nu este simpla credinţă în Cristos ci *mărturia* lui Petru despre Cristos, mărturie care este temelia Bisericii. Sensul acestei interpretări? Biserica are a fi clădită pe mărturia apostolilor;
- „piatra" este Petru însuşi. Dovadă e *Matei* 16, 19 („Ţie îţi voi da cheile Împărăţiei Cerurilor, şi orice vei lega pe pământ, legat va fi în ceruri, iar orice vei dezlega pe pământ, dezlegat va fi şi în ceruri" - *Et tibi dabo claves regni caelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis : et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis*) unde este folosit singularul („Ţie"), deci mesajul este adresat direct lui Petru. Origen nu este de accord, varianta lui sună astfel: a avea credinţa şi virtuţile lui Petru înseamnă a avea cheile lui Petru.

O altă chestiune importantă: *Matei* 16, 19 în contrapartidă şi în compensaţie cu *Matei* 23, 13: „Vai de voi, cărturari şi farisei făţarnici! Voi închideţi oamenilor Împărăţia Cerurilor! Nici voi nu intraţi, nici pe cei ce-ar vrea nu-i lăsaţi să intre" (*Vae autem vobis scribae et pharisaei hypocritae, quia clauditis regnum caelorum ante homines! vos enim non intratis, nec introeuntes sinitis intrare*) – fariseii au încuiat împărăţia, cheile lui Petru o deschid. Pe scurt, nu se poate nega faptul testamentar că lui Petru i se atribuie un loc de frunte. Iar *Luca* 22, 31-34 arată poziţia strategică a lui Petru aşa cum este ea/el văzut şi de Isus şi de diavol: „Domnul apoi zise: «Simon, Simon, iată, Satana v-a cerut să vă cearnă ca grâul. Eu însă m-am rugat pentru tine, ca să nu înceteze credinţa ta. Tu dar, când vei fi revenit, întăreşte fraţii tăi». El însă îi zise: «Doamne, cu tine sunt gata să mă duc şi la închisoare şi la moarte». Dar el îi

Scanned with OKEN Scanner

răspunse: «Îţi spun, Petre, că nu va cânta astăzi cocoşul până ce de trei ori nu vei tăgădui că mă cunoşti»" (*Ait autem Dominus*: *Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum : ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua : et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos. Qui dixit ei*: *Domine, tecum paratus sum et in carcerem et in mortem ire*).

Un cocoş îi e dator Socrate lui Asclepios, „să nu uitaţi să i-l daţi" (*Phaidon*, 118 a), apoi Criton, prieten din copilărie al lui Socrate, din aceeaşi demă (cartier, să spun), a Atenei, Alopeke pe nume ei („locul vulpii"[8]), închide gura şi ochii bunului prieten. Adevărul este acela care leagă lucrurile în felul lui Cristos care spune lui Toma: „Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine" - *Ego sum via et veritas et vita; nemo venit ad Patrem nisi per me – Ioan* 14, 6.

Să revin la *Phaidon*, 91 b-c, mai ales c. Fragmentul nu justifică în nici un fel atribuirea spusei *Amicus Socrates sed magis amica veritas* lui Platon. Socrate însuşi spune lui Simmias şi lui Cebes că trebuie să le pese mai puţin de persoana lui, a lui Socrate, de păsat are a le păsa de adevăr! Autorii vechi, când citează spusa, o atribuie lui Platon şi nu lui Socrate. Au dreptate, spune Leonardo Tarán, numai în măsura în care Platon e autorul lui *Phaidon*. Pasajul este mai curând o avertizare împotriva autorităţii care se manifestă în relaţia maestru-discipol, şi Aristotel implică aici *Etica nicomahică*, 1096: Platon, maestrul/profesorul meu, pare a spune Stagiritul, îmi este prieten, dar nu pot accepta doctrina lui doar în virtutea prieteniei şi aceasta dintr-un singur motiv: adevărul trebuie onorat/preţuit mai presus de orice om, mai presus de orice prietenie, fie ea şi a lui Platon. Dacă la fel gândea şi Platon în raport cu Socrate, apoi aveau dreptate neoplatonicienii târzii, în acord cu Aristotel, să spună la rândul lor: *Amicus Socrates sed magis amica veritas*. Este de înţeles în acest

[8] „Von Wilamowitz spusese că ideea în cauză este cam năstruşnică, dar dă de gândit: după atâtea coincidenţe mai putem să spunem că Socrate a existat? Problema, de bună seamă, nu este aceea a existenţei sau inexistenţei istorice a lui Socrate, ci una care se pune în spaţiul mentalului: cum de s-au adunat atâtea coincidenţe"?, Gheorghe Vlăduţescu, *Cei doi Socrate*, Editura Polirom, Iaşi, 2001, p. 82. Problema continuă pe linia coincidenţelor trei secole şi ceva mai apoi. Şi tot coincidenţă, oare?, un discipol al lui Cristos, „un guraliv", „vestitor al unor zeităţi străine", este dus de atenieni în Areopag şi somat: „Am putea să ştim şi noi ce-i această învăţătură nouă despre care vorbeşti"; *Possumus scire quae est haec nova, quae a te dicitur, doctrina*? – *Faptele apostolilor* 17, 19. Şi Paul nu zice nu!, atenienii nu-l pricep deşi le vorbea ca Socrate, despre nemurirea sufletului. Paul pleacă din mijlocul lor, adevărul nu rămâne însă fără rod, „câţiva bărbaţi i s-au alăturat şi au crezut. Printre aceştia, Dionisie Areopagitul şi o femeie numită Damaris, precum şi alţii cu ei", *Faptele apostolilor* 17, 33.

Scanned with OKEN Scanner

context de ce aceiaşi neoplatonicieni tardivi nu dădeau mare atenţie pasajului 595 din *Republica*. Homer nu a fost nici maestrul lui Socrate şi nici al lui Platon în felul în care Socrate a fost al lui Platon şi Platon al lui Aristotel. Dar nici măcar aşa nu se poate deduce din *Phaidon* 91 proverbul (sau ce va mai fi fiind!) *Amicus Socrates*..., şi cu atât mai puţin a-l atribui lui Platon[9].

Să vedem, pe scurt, căci voi reveni la locul potrivit, originea variantei V (*Minime vero veritati praeferandus est vir*). Locul vizează un atac al lui Iustin Martirul împotriva filosofului cinic Crescens, loc din *Apologia a doua în favoarea creştinilor*, II, 3, loc în care Iustin atribuie paternitatea spusei lui Socrate. E atribuită lui Platon de Gregorius Corinthius în *De Dialectica* („Platon e cel mai mare filosof care s-a învrednicit a spune aşa ceva"), iar Synesius în *Epistola* 154, atribuie proverbul lui Aristotel. Şi amintesc acum p. 14, nota 38 din Leonardo Tarán care trimite la Plotin şi la Augustin. Îl urmez şi explic.

Este mai mult ca sigur că Plotin are în minte *Republica*, 595 b-c când spune: „Ne este însă, oarecum ruşine de unii dintre prietenii care, descoperind această doctrină înainte de a ne fi prieteni, persistă în ea, fără să ştim de ce. Ei nu ezită să-şi susţină afirmaţiile, vrând ca să pară că doctrina lor este neîndoielnic adevărată, sau poate chiar crezând că este astfel"[10]. Iar Augustin spune în *De Civitate Dei*, X, 30 (capitol cu titlul: *Quanta Platonici dogmatis Porphyrius refutaverit et dissentiendo correxerit* / „Ce anume a respins Porphyr din dogmele filosofiei lui Platon şi cum şi-a îndreptat convingerile, lepădându-se de ele?"), referindu-se la Porphyr: *Quod si ita est, ecce Platonicus in melius a Platone dissentit; ecce vidit, quod ille non vidit, nec post talem ac tantum magistrum refugit correctionem, sed homini praeposuit* veritatem / „Căci dacă astfel stau lucrurile, iată că acest platonician dispune de un avans faţă de Platon, deoarece Porphyr intuieşte ceea ce Platon n-a intuit şi cu toate că nu îndrăzneşte să recurgă la un amendament de corectare a concepţiilor unui asemenea magistru de asemenea uriaşe dimensiuni, totuşi pune la îndemâna omului adevărul"[11]. Despre ce este vorba în cartea X, 30 din *De Civitate Dei* (şi remarc o coincidenţă: cântul X din *Iliada*, cartea X din *Republica* şi, la fel, cartea X din

---

[9] Leonardo Tarán, *op. cit.*, pp. 12-13.

[10] Plotin, *Eneada II*, ed. cit., 10, p. 381. Până la urmă, *sane, ut verum dicamus, antiquitas saeculi, juventus mundi* – Francisci Baconis, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, Libri IX, Tomus I, Norimbergae, Sumptibus Riegelii et Wielaneri, MDCCCXXIX, p. 39.

[11] Augustin, *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, traducere din limba latină, notiţă introductivă, note şi tabel cronologic de Paul Găleşanu, studiu introductiv de Gheorghe Vlăduţescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1998, pp. 637-638.

Scanned with OKEN Scanner

tratatul lui Augustin!)? Despre ceea ce respinge Porphyr din dogmele[12]

[12] Termenul „dogmă" pare să deranjeze de cele mai multe ori, şi o face, numai că în înţelesul lui peiorativ. Medievalii obişnuiau să spună că dacă pe Lot l-a pus la încercare strălucirea ospeţiei, pe Iov răbdarea, pe Avraam credinţa, iar pe Simeon speranţa, apoi Solomon a fost încercat de învăţătură (*dogma*). Cuvântul acesta din urmă, *dogma-dogmatos*, este, fie că ne place sau nu, unul dintre obstacolele care subzistă între Biserică şi lume, între filosofie şi aceia care nu o iubesc. Istoria şi neînţelegerile acestui cuvânt l-au făcut să se preteze la aşa ceva. Spun însă că funcţia dogmei este cu totul alta decât aceea care pare la prima vedere. Să urmăresc, pe scurt, avatarii acestei noţiuni care pe cei mai mulţi îi întunecă de tot în loc de a-i lumina. Paul Tillich (*Histoire de la Pensée Chrétienne*, pp. 11-12), vorbind despre istoria acestei noţiuni, află mai multe etape. Prima are în vedere termenul grec *dogma*, termen care provine din verbul *doxein* („a gândi", „a imagina", „a avea cutare sau cutare opinie", „a se asemăna" – cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 527.). De pildă, pentru şcolile filosofice greceşti care preced creştinismul, *dogmata* desemna doctrinele prin care se diferenţiau diversele şcoli. Fiecare şcoală avea doctrina ei fundamentală şi, dacă dorea cineva să devină adeptul uneia dintre ele, trebuia să subscrie la principiile ei fundamentale (*dogmata*) prin care se deosebeau una de cealaltă. Aşa se face că şcolile filosofice serioase nu au ignorat niciodată dogmele. Prin comparaţie, doctrina creştină este şi ea o *dogma* şi astfel se deosebeşte de şcolile filosofice sau de alte religii. În timpul creştinismului primar, *dogma* era expresia a ceea ce creştinii acceptau să mărturisească. O a doua remarcă ar putea fi astfel enunţată: toate dogmele au fost formulate la modul negativ, ca reacţie la erorile de interpretare apărute în filosofiile dogmaticilor, Platon, în cazul nostru, sau în interiorul Bisericii. Scopul dogmei este, până la urmă, acela de a proteja împotriva influenţelor exterioare substanţa mesajului biblic sau filosofic al platonismului, aristotelismului sau a oricărei alte şcoli filosofice. *Dogma/dogmatos* înseamnă, la origine, „opinie". Diogenes Laertios ne spune că „dintre filosofi, unii sunt dogmatici, alţii sceptici; toţi cei care fac afirmaţii despre lucruri, considerând că acestea sunt cognoscibile, sunt dogmatici" (*Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, I, 16). Doxograful exemplifică plecând de la o controversă al cărui subiect era Platon. Iată locul: „acum, pentru că e o mare controversă între cei care afirmă şi cei care neagă că Platon este un dogmatic, să cercetăm mai departe şi această chestiune. A fi dogmatic înseamnă a stabili păreri, după cum a legifera înseamnă a stabili legi. Cuvântul dogmă are două înţelesuri: obiectul părerii şi părerea însăşi. Dintre acestea, obiectul este o premisă, iar părerea este o presupunere. Când Platon avea o înţelegere sigură despre un lucru, îşi exprima părerile sale şi combătea pe cea falsă, dar cu privire la lucrurile neclare se abţinea. Părerile lui sunt expuse de patru persoane: Socrate, Timaios, oaspetele atenian şi oaspetele eleat. Aceşti străini nu sunt, cum au presupus unii, Platon şi Parmenide, ci personaje închipuite, anonime, căci chiar părerile expuse de Socrate şi de Timaios le spune Platon *dogmatizând*" (*Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, III, 51-52). Platon însuşi, prin intermediul lui Socrate, va spune: „noi avem, din copilărie, anumite *opinii* (s.m.) despre drept şi frumos, opinii în care am fost crescuţi, dându-le ascultare şi cinstindu-le ca pe nişte părinţi", iar „cei cât de cât măsuraţi nu dau ascultare opiniilor

Scanned with OKEN Scanner

filosofiei lui Platon şi despre cum îşi îndreaptă convingerile părăsind dogmele lui Platon. Cum stau lucrurile? Porphyr corectează pe Platon când acesta susţine că sufletele oamenilor, nemuritoare fiind, pot reitera în necuvântătoare (*ad corpora bestiarum*). Ultimele patru cuvinte din intervenţia lui Augustin (*sed homini praeposuit veritatem* – „pune la îndemâna omului adevărul") şi contextul arată că Augustin e de partea lui Porpyr şi împotriva autorităţii lui Platon[13]. Platon are a fi considerat ultima sursă a versiunii V, are, drept e, textele cele dintâi: *Phaidon*, 91 c; *Republica*, 595, b-c (cel puţin în legătură cu versiunile I şi II ale spusei); *Phaidros,* 246 a şi 248 b (despre atelajul înaripat) şi *Legile*, 730 c (adevărul este pentru om şi pentru zei primul dintre zei, p. 149 în traducerea lui Elena Bezdechi, Editura IRI, Bucureşti, 1995), Aristotel însuşi e dependent de locurile amintite.

În cercetarea variantelor I-V trebuie să începem cu Ammonius, nu Saccas[14], profesorul lui Plotin, ci cu un filosof de secol V-VI, comentator alexandrin al lui Aristotel, de altfel întemeietor al tradiţiei comentariilor aristotelice în Alexandria, urmat de elevii săi Asclepios, Ioan Filopon, Simplicius, Olympiodor. Plecăm de la trei anonime *Vieţi ale lui Aristotel*: *Vita Marciana* (numită aşa pentru că există doar în *Codex Marcianus Graecus*, manuscris deteriorat şi aproape imposibil de citit), *Vita Vulgata* (pe care o avem în mai multe manuscrise, 31) şi *Vita Latina* (numită astfel pentru că există doar în traducere latină). Cele „trei vieţi" au în comun aceeaşi sursă: o biografie a lui Aristotel aflată în uz în perioada şcolii neoplatonice din Alexandria din vremea lui Ammonius Hermiae, adică „fiul lui Hermeias"[15]. Sunt un soi de note de curs,

---

contrare acestora" (*Republica*, 538 c-d; de văzut şi *Criton*, 50 d). Sensul acesta al dogmei apare şi în *Phaidros* (257 c), iar în *Legile* (644d) va însemna „decizie", „decret". Într-un alt text am întârziat asupra acestei chestiuni (Anton Adămuţ, *Filosofie şi Teologie la Sfântul Augustin,* pp. 11-18).

[13] Cf. Leonardo Tarán, *op. cit.*, pp. 14-15.

[14] Aşa cum apare în I. Berg, *Dicţionar de cuvinte, expresii, citate celebre*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 33, o lucrare extrem de onorabilă de altfel. Amintesc şi Eugen Munteanu, Lucia-Gabriela Munteanu, *Aeterna Latinitas*, Editura Polirom, Iaşi, 1996, p. 22 unde expresia este amintită fără de comentarii. Altminteri, proverbul este atribuit *Vieţii lui Aristotel* pusă pe seama lui Ammonius Hermiae: *Philos Mèn Socrátes, alla philtéra he àletheia / Amicus quidem Socrates sed magis amica veritas / Socrates is a friend, but truth is greaterr*; *Dictionary of Quotations* (Classical), by Thomas Benfield Harbottle, With Authors and Subjects Indexes, London, 1906, p. 527.

[15] Hermeias a fost un filosof neoplatonic născut la Alexandria (410-450), studiază la Atena cu Syrianus, s-a căsătorit cu Aedesia, rudă a lui Syrianus, logodită iniţial cu Proclus care va rupe logodna după ce primeşte un avertisment divin. Hermeias aduce

Scanned with OKEN Scanner

de unde şi interpolările (dacă tot vorbim despre Homer!)[16]. Diferența de remarcat între *Vita Marciana* pe de o parte şi celelalte două, *Vita Vulgata* şi *Vita Latina* pe de altă parte, apar când este vorba despre trimiterile la Platon. În *Vita Marciana*, pasajele citate sau parafrazate sunt *Phaidon*, 91 c, *Criton*, 46 b şi *Alcibiade* I, 114 e. *Vita Vulgata* şi *Vita Latina* trimit doar la *Phaidon*, 91 c. Doar că ambele din urmă „vieți" încep secțiunea în chestiune cu asumarea indirectă de către Platon a faptului că trebuie să avem grijă de adevăr mai mult decât de orice altceva. Apoi urmează în ambele atribuirea spusei *Amicus quidem Socrates sed magis amica veritas* lui Platon. Pe scurt, şi după informațiile lui Guerlac[17], proverbul apare în diferite forme într-o *Vita Aristotelis* găsită în trei manuscrise medievale distincte, două în greacă, unul în latină, *Vita Marciana* şi *Vita Vulgata* în greacă, *Vita latina* în latină, asemănătoare dar nu identică versiunii *Vita Marciana*. Toate aceste trei versiuni trimit la o variantă greacă a *Vieții lui Aristotel* scrisă de un anume Ptolemeu[18], greu de identificat, numele fiind unul comun în Alexandria acelor timpuri. Merg mai departe cu opiniile lui

---

învățăturile lui Syrianus la Alexandria. La data morții, cei doi copii ai lui, Ammonius şi Heliodorus, erau mici. Aedesia primeşte o rentă din partea statului pentru a-şi creşte copiii permițându-le astfel să devină filosofi. De la Hermeias s-a păstrat un comentariu la *Phaidros*. „Ar fi fost un om prob, cu mare dragoste pentru lectură şi studiu, dar n-ar fi strălucit nici prin deosebita subtilitate a minții, nici prin elocuție şi nici nu s-ar fi priceput să inventeze argumente prea ingenioase. Pe scurt, atât referințele culese din diferite surse, cât şi lectura nemijlocită a comentariului ne asigură că Hermeias s-a arătat un bun şi sagace profesor, dar nu şi un gânditor, un zelos şi muncitor interpret, dar prea puțin un filosof original, în esență, că a fost un mediocru. În aceste condiții, este legitim să ne întrebăm, care este rostul traducerii acestui comentariu, prin ce poate el impune cititorului modern? Paradoxal, dar tocmai vădita mediocritate a lui Hermeias se poate dovedi un element de interes" - Andrei Cornea, „Hermeias şi semnificația «Comentariului» în Antichitatea Târzie", în *Phaidros*, Platon, *Opere*, IV, pp. 531-532. Incitant tatăl lui Ammonius, aşa „mediocru" cum e!, ca mai toți neoplatonicienii, nu dintre aceia mediocri ci dintre aceia incitanți. Textul lui Hermeias este tradus în limba română în volumul IV amintit deja, pp. 551-625 de Andrei Cornea care ne face acest serviciu împreună cu Radu Bercea. Trimit şi la Koenraad Verrycken, „The Metaphysics of Ammonius son of Hermeias", in *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, edited by Richard Sorabji, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1990, pp. 199-232.

[16] Leonardo Tarán, *op. cit.*, pp. 16-46.

[17] Henry Guerlac, „Amicus Plato and Other Friends", pp. 629-630.

[18] Hans B. Gottschalk, „The earliest Aristotelian Commentators", in *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, p. 60. Informațiile lui Ammonius provin dintr-o sursă bună, *Viața lui Aristotel*, compilată de Ptolemeu care foloseşte la rândul lui cărțile lui Andronicos din Rhodos (Peripateticul).

Scanned with OKEN Scanner

Guerlac cu privire la ocurențele proverbului în cele trei *Vieți*, dau formula în engleză.

Vita Marciana ne dă doar forma: „It is Plato who said we should have little concern for Socrates but very much for the truth".

Vita Vulgata ne dă trei versiuni ale citatului: 1. „For he [Plato] said that one should care much more for the truth then for anyone"; 2. „Socrates is my friend, but a much greater friend is the truth"; 3. „We should have little concern for Socrates, but very much for the truth".

Vita Latina are ecouri mai curând din *Vita Vulgata* decât din *Vita Marciana* şi ne spune că adevărul prevalează asupra a orice: 1: „Socrates is indeed my friend, but a better friend is truth"; 2. „Indeed we must care little for Socrate, but a great deal for truth". Cum leg lucrurile?: *Platonis enim est sermo quod magis opertet de veritate curare quam de aliquo alio. Et albi dicit „Amicus quidem Socrates, sed magis amica veritas". Et in alio loco „De Socrate quidem parum est curandum, de veritate vero multum"*[19].

Şi Ingemar Düring dă seamă de toate acestea[20]. Ce face Düring?

În prima parte realizează un soi de ediție critică urmărind *Viețile* lui Aristotel, prima din Diogene Laertios (V, 1-35), a doua, o notiță a lui Hesychius din Alexandria şi a treia care cuprinde toate cele trei *Vieți* (*Vita Marciana*, *Vita Vulgata*, *Vita Latina*). Partea a doua studiază tradiția siriacă şi arabă cu privire la viața şi scrierile lui Aristotel. Partea a treia conține *Fragments* ale vechilor tradiții biografice: viața lui Aristotel, ascendența şi relațiile cu onorabilii contemporani (Hermeias, tiranul din Atarneus, „eunucul care era potentat la Atarneus. Se povesteşte chiar că acesta a fost iubitul lui. Alții însă spun, ca, de pildă, Demetrios din Magnesia în lucrarea sa *Despre poeții şi scriitorii omonimi*, că Hermeias se legase cu el prin legături de rudenie, dându-i în căsătorie pe fiica sau pe nepoata sa" - Diogene Laertios, V, I, 3, cu siguranță e o confuzie de nume atâta vreme cât Hermeias din Atarneus e contemporan cu Aristotel iar Hermeias Alexandrinul e filosof de secol V). În partea a treia sunt

---

[19] Henry Guerlac, loc. cit., pp. 630, cu trimitere evidentă la Platon, *Phaidon*, 91 b.

[20] Ingemar Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical tradition*, (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, V = Acta Universitatis Gothoburgensis, LXIII, 2), Göteborg, 1957, pp. 101-102, 129-132, 137, 154, 331. De urmărit şi un alt text al lui Ingemar Düring, „Ptolemy's *Vita Aristotelis* rediscovered", în *Philomathes: Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, ed. Robert B. Palmer and Robert Hamerton-Kelly (The Hague: Nijhoff, 1971), pp. 264-269, are şi o traducere în engleză a prefeței lui Ptolemeu. Autorul trimite pentru detalii la *Aristotle in the Ancient Biographical tradition*, pp. 208-246.

Scanned with OKEN Scanner

prezentate şi relaţiile lui Aristotel cu Filip, Alexandru cel Mare, Isocrate şi Platon, apoi opinii asupra persoanei lui Aristotel, informaţii despre învăţăturile sale, transcrierea şi transmiterea operelor aristotelice. Fragmentele sunt însoţite de comentarii, rezultatele „anchetei" sunt prezentate de autor în câteva pagini care formează a patra parte a cărţii în care insistă asupra faptului că Aristotel era la Atena străin şi suspect, Liceul nu era proprietatea lui cum era Academia proprietatea lui Platon, Liceul era un loc public, abia cu Theofrast care preia Liceul când Aristotel a plecat la Chalcis (Diogene Laertios, V, II, 36) Liceul devine compatibil cu Academia. Iată circumstanţe favorabile detractorilor lui Aristotel şi detractorilor aristotelismului, unele din motive politice, altele din rivalităţi doctrinare. Hermip (din Smyrna), sfârşitul secolului III, face din rivalitatea Liceu - Academie gloria lui Aristotel, biografia lui pare a fi sursa lui Diogene Laertios. Celelalte *Vieţi* ale lui Aristotel, a lui Hesychius mai ales (secolele V-VI) par a aparţine, după tradiţia arabă, lui Ptolemeu-el-Garib („Ptolemy the foreigner", „Ptolemy the unknown" – „străinul"/„anonimul"/ „necunoscutul", pp. 221-231 la Düring), asta pentru a nu-l confunda cu Ptolemeu astronomul,chiar dacă acesta din urmă, *Klaudios Ptolemaios* (*Claudius Ptolemaeus*) a murit probabil pe la jumătatea secolului II, e.n. Acest Ptolemeu (el-Garib), membru pesemne al şcolii lui Porphyr şi Iamblichos, a scris în prima jumătate a secolului IV o *Viaţă* a lui Aristotel.

Revenind la cartea lui Düring, e de spus că secţiunea V a părţii III, intitulată „Aristotel şi Platon", conţine documente şi comentarii relative la perioada „platonizantă" a lui Aristotel. Concluzia lui Düring este că Aristotel nu a profesat niciodată în mod explicit dualismul platonician, moartea lui Platon îl împiedică definitiv de a (mai) platoniza.

Un studiu apărut într-un volum colectiv îl pune pe Düring „la colţ"[21], o face Dimitri Gutas. Volumul reuneşte o colecţie de contribuţii în urma unui colocviu de la „Warburg Institute" (School of Advanced Study University of London) cu o temă privind aspecte ale tradiţiei pseudo-aristotelice în arabă şi latină. Textul lui Dimitri Gutas, „The spurious and the authentic in the Arabic lives of Aristotle", un model de luciditate, lansează un agresiv atac, complet

[21] Dimitri Gutas „The spurious and the authentic in the Arabic lives of Aristotle", în *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*: *The Theology and Other Texts*, edited by Jill Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt, London, Warburg Institute, University of London, 1986, pp. 15-36. Apoi textul este reluat în Dimitri Gutas, *Greek philosophers in the Arabic tradition*, Aldershot, Hampshire, Great Britain; Burlington, Vt.: Ashgate, Routledge, 2000, pp. 15-36.

Scanned with OKEN Scanner

documentat, împotriva lui Ingemar Düring. Gutas cere o întoarcere mai atentă şi mai sofisticată la filologia orientală a secolului XIX, face el însuşi o mare parte din munca necesară. În nu multe pagini, Gutas studiază biografiile arabe, sortează componentele şi originile lor probabile, după cum indică unde sunt necesare cercetări suplimentare.

Mă întorc la versiunile spusei care interesează textul de faţă.

Versiunea *Amicus Plato sed magis amica veritas* a fost cunoscută şi de arabi în versiunea IV, cu Platon, nu cu Socrate (*Et veritatem diligimus et Platonem sed rectius est diligere veritatem*), în traducerea *Liber Philosophorum Moralium Antiquorum* scrisă în arabă, tradusă în spaniolă şi apoi în latină la sfârşitul secolului XIII. Versiunea IV e de găsit şi în all-Gazzali care o citează ca pe o anecdotă inventată probabil de el însuşi. Sursa proverbului în Evul Mediu occidental şi în Renaşterea timpurie este versiunea neoplatonică *Vita* (*Aristotelis*) *Latina*. Cei dintâi autori care citează proverbul sunt Roger Bacon şi sfântul Toma, iar forma canonică după secolele XVI-XVII este versiunea I (*Amicus Plato sed magis amica veritas*), nu versiunea IV (*Et veritatem diligimus et Platonem sed rectius est diligere veritatem*). Voi reveni asupra acestei chestiuni la paragrafele despre Bacon şi Toma.

Spre sfârşitul secolului XV, umanistul Angelo Poliziano citează varianta II din *Vita Latina*, secolele XVI-XVII trec la varianta III (*Amicus Socrates, amicus Plato sed praehonoranda veritas*) începând cu Luther, la fel Petrus Ramus, convertit la protestantism şi ucis în timpul masacrului din/de ziua sfântului Bartolomeu (formula lui este de găsit în *Defensio Pro Aristotele Adversus,* 1571: *Amicus Socrates, amicus Plato veritas magis amica*). Cum, când şi de ce se revine la versiunea I? Spun doar că în secolele XVI-XVII revine versiunea III, şi cu Socrate şi cu Platon, odată cu Luther şi cu *De servo arbitrio* (1525), la fel cu Michael Maier, alchimist, epigramist şi compozitor amator care citează varianta în *Symbola Aurea Mensae Duodecim Nationum*. În versiunea III spusa apare chiar în greacă într-o epistolă scrisă din Constantinopol la 10 august 1598 de către Maximos Margunios (episcop de Kithyra şi apoi patriarh grec al Alexandriei. Cyril Lucaris, cunoscut drept Chiril III ca patriarh grec al Alexandriei şi Chiril I ca patriarh ecumenic de Constantinopol, a fost elevul lui Margunios (care a trăit între anii 1549-1602) şi al lui David Hoeschel (celebru editor german, 1556-1617): *Philos gàr Pláton émós, philos Socrates, philétra hé álétheia.*

Scanned with OKEN Scanner

Ocurența apare apoi la Mateo Alemán (1599) şi Cervantes (1611), formula părea deja consacrată, revin şi aici la paragraful dedicat în continuare lui Cervantes. Spun acum doar că formula lui Cervantes apare în *Adagiorum Iohannis Ulpii Franekerensis Frisii Epitome* publicată în edițiile postume ale lui Erasmus – *Adagio*, pe la 1574[22]. Ulpius dă cel dintâi formula în latină şi traduce în greacă: *Amicus Plato sed magis amica veritas / Philos Platon, àllà mãllon hé álétheia*. Şi Ulpius adaugă: *I stud seu proverbium, seu apophtegma, innuit nullum hominem tam carum nobis esse debere, ut in illius gratiam veritas supprimatur modo Galenus*. Pesemne că Ulpius aminteşte pe Galenus pentru a arăta ce implică proverbul, nu pentru proverbul însuşi care nici nu apare la Galenus.

Una alt autor inclus în edițiile postume ale lui Erasmus (*Adagia*) este Gilbertus Cognatus (Gilbert Cousin de Nazeroy, 1506-1567, secretar particular al lui Erasmus). În *Sylloge* acesta citează versiunea I a proverbului într-o formulă mai liberă: *Licet Plato amicus, magis tamen veritas.*

Şi ca să revin la Ulpius, e dificil de a spune că versiunea lui depinde de *Vita Latina*. Ulpius sau sursa lui substituie pur şi simplu pe Platon lui Socrate. Omisiunea conjuncției *sed* nu mai are nici o semnificație, formula e mult mai veche decât Ulpius, e de dinaintea anului 1490, an în care avem un schimb de scrisori între Poliziano şi Leoniceno din care aflăm nu doar vechimea ocurenței ci şi motivul revenirii ei în circulație. Poliziano, înfuriat că Leoniceno a arătat că există erori în scrierile lui Pliniu cel Bătrân, scrie după cum urmează: *De vesteris enim illa sunt scholis*: *Amica Socratis*, *amicior veritas*; *et item*, *amici ambo*, *plus tamen habendum honoris veritati est*. Concluzia? Versiunea II aplicată *Eticii nicomahice* fără menționarea lui Platon nu sugerează altceva decât că Poloziano este dependent de *Vita Latina*. Replica lui Leoniceno: *Fateris enim vera esee*, *quae in scholis nostris lectiantur*: *amicus Plato sed magis amica veritas*: *sed cum ambo sint amici*, *pium esse veritatem in honore praeferre*. Şi vedem din aceasta cum, fără să o spună, Leoniceno corectează pe Poliziano înlocuind pe Socrate cu Platon, poate pentru a corecta o eroare aşa cum era ea receptată de timpurile respective[23].

O inovație similară pare să fi stat şi la baza versiunii III odată cu includerea lui Platon şi a lui Socrate deopotrivă, şi faptul nu spune altceva decât că Aristotel nu a acceptat doctrina lui Platon, după cum ne spune, subliminal, că

[22] Leonardo Tarán, *op. cit.*, pp. 41-43.

[23] Ficino spune şi cam lămureşte validitatea versiunii I: *Aristoteles cui veritas magis quam Plato fuit amica* (cf. Leonardo Tarán, *op. cit.*, p. 43).

Scanned with OKEN Scanner

nu a fost elevul lui Socrate sau că Socrate nu a fost profesorul lui Aristotel. *Vita Latina* spune însă că a fost, motiv pentru care, pesemne, Luther sau sursele lui transferă proverbul versiunii III. Pentru un veac după aceea, versiunile I şi III devin regulare măcar că versiunea I pare mult mai adecvată. Populară devine după ce este folosită de Cervantes chiar dacă nu cunoaştem nici sursele lui. Şi Ulpius cu *Epitome*, şi corespondenţa lui Poliziano cu Leoniceno sunt de luat în calcul.

Să rezum:

- împotriva a ceea ce se spune, versiunea I (*Amicus Plato sed magis amica veritas*) este o formulă originală greacă şi ultima ei sursă (sau prima, totuna!) este *Etica nicomahică*, 1096 a, pasaj care este şi sursa versiunii IV (*Et veritatem diligimus et Platonem sed rectius est diligere veritatem*), după cum se prea poate ca varianta IV să fi circulat înaintea variantei I;

- versiunea II (*Amicus Socrates sed magis amica veritas*) aparţine neoplatonicilor alexandrini târzii care, şi din motive apologetice, înlocuiesc pe Socrate cu Platon în versiunea I. Versiunea II a fost singura cunoscută în Occident până în secolul XV;

- versiunea III (*Amicus Socrates, amicus Plato sed praehonoranda veritas*) „corectează" versiunea II completând-o cu versiunea I;

- versiunea IV (*Et veritatem diligimus et Platonem sed rectius est diligere veritatem*) nu prinde şi Cervantes revine la versiunea I;

- versiunea V (*Minime vero veritati praeferandus est vir*), fără nici un nume, trimite în final la varianta I, la onomastica platoniciană.

În fine, cu o vorbă a lui Leonardo Tarán, istoria însăşi pare să spună doar *magis amica veritas* şi atât[24]!

*

* *

Mă gândeam să distribui spusa de-a lungul istoriei filosofiei şi a istoriei literaturii, ajung la concluzia că nu are rost, criteriul cronologic îmi pare neutru, îl voi folosi până la capăt. Cicero deschide lista, Platon plecând de la

[24] Leonardo Tarán, *op. cit.*, p. 46. Şi pentru că am plecat de la greci, trebuie să spunem că „a nu crede chiar totul constituia o calitate greacă prin excelenţă", după cum „grecii nu s-au întrebat niciodată de ce anumiţi oameni au minţit, ci, mai curând, de ce alţii i-au crezut" – Paul Veyne, *Au crezut grecii în miturile lor? Eseu despre imaginaţia constituantă*, traducere de Bogdan Ghiu, prefaţă de Zoe Petre, Editura Univers, Bucureşti, 1996, pp., 54, 81, adică, spre deosebire de barbari, mintea grecului e mai trează şi fără de prejudecăţi.

Scanned with OKEN Scanner

AMICUS PLATO SED MAGIS AMICA VERITAS

Homer şi Aristotel de la Platon se îndatorează reciproc unii altora, de cele mai multe ori neplătindu-şi datoriile. Şi în filosofie datoriile nu se subscriu, nici până astăzi Aristotel nu l-a iertat pe Platon.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul III

Risipiți în relativ
Istoria spusei de la Cicero la Gadamer

1. Cicero – *De contemnenda morte* – (*Tusculanae Disputationis*, I, XVII, 39-41)

Câteva chestiuni preparatorii față cu *Tusculanae Disputationis*, mai cu seamă prima carte (*De contemnenda morte* – „Despre disprețuirea morții"), este un dialog *de morte*, o *lamentatio vitae*, una peste alta o *consolatio*. Cartea este scrisă după moartea Tulliei, fiica lui Cicero, în anul 44. Tema este dacă moartea e un rău şi pentru acela fără viață şi pentru acela care trăieşte încă. Se ajunge la paradoxul că nu este mizerabilă condiția morților, ci a celor rămaşi în viață tocmai pentru că urmează să moară. Cicero vrea să răspundă şi la întrebarea: ce este sufletul?, şi studiază o varietate de şcoli filosofice reputate. Cicero se raportează ciudat la ele în legătură cu faptul de a le numi sau nu. Spre exemplu, şcoala academică a lui Carneade nu este menționată în cartea I, unde ar fi trebuit, dar apare în cartea III, 54, 59, în cartea IV, 53 şi în cartea V,1, 83, 87, 88, 120. Nici şcoala stoică a lui Posidonius nu este amintită deşi influența ei este evidentă în cartea I. Zenon stoicul este amintit în treacăt ca sursă a ideii că stoicii concep sufletul ca pe un foc (*Zenoni Stoico animus ignis uidetur*). Chryssipos este menționat la repezeală (I, 118), la fel Epicur (I, 82). Socrate, Platon şi Aristotel sunt autoritățile de la care se revendică autorul cel mai des, şi e de remarcat că prima carte din *Tusculanae* are un pronunțat caracter platonician, inclusiv în formă. Argumentează că sufletul este nemuritor (există o credință naturală în nemurire, şi de la Platon preia ideea că adevărata natură a sufletului exclude moartea acestuia) şi că sufletul este muritor (când sufletul moare o face cu tot cu trup, prin urmare moartea nu este un rău). Cartea I a lui Cicero se vrea o replică la concepția lui Epicur[1], susține că moartea nu e un rău

[1] Spune Epicur că după moarte sufletul se descompune aidoma corpului în atomii din care a fost compus, prin urmare nici vorbă de nemurirea sufletului. Moartea e ceva

dacă omul dispare complet după extincţia fizică pentru că în acest fel dispare şi suferinţa. Dacă sufletul este nemuritor, atunci moartea reprezintă un bine pentru că după moarte printre zei este locul omului. Este vorba despre nemurirea sufletului şi de faptul că Platon, în Italia, învaţă doctrina pitagoreilor despre suflet şi nemurirea lui şi că este şi cel dintâi care vrea să o şi demonstreze.

Mă interesează acum starea lui Cicero, un soi de anamneză adusă la zi în primul rând în raport cu viaţa de familie, foarte importantă pentru un personaj

---

indiferent, cât suntem noi nu e ea, când este ea nu mai suntem noi, unde şi care-i problema? se întreabă Epicur. E cu neputinţă ca noi să ne întâlnim cu moartea, logica însăşi ne interzice acest lucru, bine că logica întemeiază doar forma discursivă, opinează Cicero, nu şi pe aceea de tip ontic nemaivorbind de ontologic, multe au legătură cu fiindul, puţine cu fiinţa. Moartea nu are legătură nici cu cel viu nici cu cel mort, pentru primul nu există încă, pentru celălalt nu mai există deja. Înţeleptul să se bucure de timpul cel mai plăcut nu de cel mai lung, care nu-i stă în putinţă (Epicur, „Scrisoare către Menoikeus", în *Epicurea*, traduceri de Constantin Balmuş şi Adelina Piatkowski, studiu introductiv, note şi comentarii de Adelina Piatkowski, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, p. 84). Apoi, în fizică, Epicur, prin *clinamen*, pare a-l părăsi pe Democrit, moralistul Epicur vrea să procure omului un dram de libertate. Cicero nu simpatizează cu Epicur măcar că punctul lor de plecare este identic: moartea nu este un rău, e drept, punct de vedere atomist trecut în morală în cazul lui Epicur, Cicero nu gustă translaţia!, nu se potriveşte oratorului. Epicur nu ştie care este scopul ultim al plăcerii şi care este natura plăcerii deşi afirmă că scopul căutărilor este tocmai plăcerea (cf. Cicero, *Despre supremul bine şi supremul rău*, traducere, studiu introductiv, notiţe introductive şi note de Gheorghe Ceauşescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 70). Epicur este nedreptăţit de stoicul Cicero, îl aminteşte o singură dată în cartea I din *Tusculanae*, şi atunci împreună cu Democrit: *Num igitur aliquis dolor aut omnino post mortem sensus in corpore est? nemo id quidem dicit, etsi Democritum insimulat Epicurus, Democritei negant. ne in animo quidem igitur sensus remanet; ipse enim nusquam est. ubi igitur malum est, quoniam nihil tertium est*? - I, 82. Numai că Epicur nu este tocmai de acord cu Democrit, altfel gândeşte el despre atomi, Cicero e grăbit, Epicur, atunci ca şi astăzi, e privit cam la fel şi Cicero se face că uită că pentru Epicur plăcerea e absenţa durerii, nu prezenţa plăcerii. Şi mai uită Cicero un lucru pe care-l practică: pentru Epicur nimic nu e mai important decât prietenia, şi înţelepciunea către aşa ceva îndeamnă. Nici nu bănuia Cicero cât de epicurean era!, mai ales în suferinţă. Orice s-ar spune, viaţa publică a lui Cicero, a fost câtuşi de puţin stoică, după o filipică numai stoic nu eşti, adevărat că nu eşti nici epicureu, e greu să fii în locul lui Cicero, în pielea lui nu a mai rămas nici el (i-a fost tăiat capul, la fel mâinile, capul şi mâinile au fost expuse pe *rostra*, platforma pe care se ţineau discursurile în forul de la Roma). A sfârşit Cicero exact acolo unde a început, *Noli turbare circulos meos*! Centurionul Herennius l-a ucis, acelaşi Herennius pe care îl apărase Cicero de acuzaţia de paricid şi care, salvat astfel, devine după cutuma romană fiu al apărătorului său, prin urmare avem de-a face cu un nou „paricid"!

Scanned with OKEN Scanner

atât de la capete precum Cicero. Onomastica însăşi este semnificativă. Numele complet al lui Cicero era Marcus Tullius Cicero. „Marcus" era numele său personal, prenumele aşa zicând, „Tullius" era numele de familie („țâşnire de apă", „vână de apă", „cascadă" – cu privire la elocința ciceroniană potopitoare), iar „Cicero" era porecla unui strămoş care avusese pe nas un neg de forma unui bob de năut (*cicer, eris* – „năut", „bob de năut")[2].

A avut mereu probleme cu banii poate tocmai pentru că era bogat, la Roma te puteai îmbogăți, cinstit, prin negoț, contractarea de lucrări publice şi arendarea impozitelor, doar că aceste mijloace nu se potriveau celui care dorea demnități publice, şi Cicero pentru aşa ceva era făcut. A fost un avocat de succes, a câştigat şi de aici, avea mai multe case la Roma, câteva vile în Italia, cel puțin opt, terenuri aferente, generos când n-ar fi trebuit, corespondența lui e plină de astfel de amănunte. Căsătorit pe la 30 de ani cu Terentia, zestrea adusă este de 120. 000 de drahme, o căsătorie bună pentru un tânăr cu mai puțină avere decât talent. Nu a avut o căsnicie grozavă, Terența era un fel de Xantipa, fără nici o influență asupra spiritului său. Corespondența dintre soți este vastă, pe măsură ce înaintează în căsătorie se scurtează scrisorile, devin simple bilete, simple consemnări în ciuda limbajului protocolar care deschide misivele (*sauvissima atque optatissima* - „preaiubită şi preadorită nevastă"). Divorțează de Terența în anul 51după mai bine de 30 de ani de căsnicie, aveau doi copii şi nepoți. Prietenului Atticus îi scrie: „am oarecare necazuri domestice" – *Ad Atticus*, IV, 1, îşi iubeşte fiica în aşa fel încât Terența se simte neglijată, intră şi ea în afaceri, Cicero o suspectează că sustrage bani din casă, două mii de sesterți, îi spune lui Atticus (*Ad Atticus*, XI, 24), adversarii se distrează pe seama divorțului, nu-i pică bine lui Cicero. Gafează din nou nu că se recăsătoreşte (în 46) ci pentru că noua soție, Publila, era dată lui Cicero spre tutelă, se recăsătoreşte cu propria-i pupilă, divorțează şi de ea după moartea Tuliei.

A avut doi copii cu Terența. Tullia era cea mai mare, o creşte în gustul plăcerilor cerebrale, regăseşte la ea trăsăturile lui de tinerețe, nu o întreabă şi pe ea, face un experiment, nu-i va reuşi. Tullia nu e fericită, e măritată la 13 ani cu un anume Piso, apoi cu un alt anume Crassipes, primul moare, de al doilea divorțează, se recăsătoreşte a treia oară, Cicero lipsea, era la cârma Ciliciei, petitori mulți, Tullia alege pe Dolabella, prieten cu Antonius care va comanda şi executarea lui Cicero. Dolabella, tânăr de neam mare, cam uşuratec, Cicero nu-l

[2] Anthony Trollope, *The Life of Cicero*, New York, Harper and Brothers, Franklin Square, 1881, p. 42.

Scanned with OKEN Scanner

agreează, Tullia se pare însă că îl iubea, iubire pe care Cicero o numeşte „nebunia fiicei mele" (*Ad Atticus*, XI, 25). Trădată mereu în ciuda fidelității ei, Tullia se întoarce în casa tatălui, e însărcinată, la 31 de ani moare, probleme la naştere. Poate că vrând s-o învețe prea mult şi prea multe nu a făcut Cicero servicii Tulliei. Nici cu Marcus, fiul, nu a avut Cicero mai mare succes, nici lui filosofia nu i-a fost prielnică. Era mai mult un ostaş, Cicero îl voia filosof. Îl trimite la studii în Atena, tânărul e un fel de Villon *avant la lettre*, doar că netalentat, tatăl scrie un tratat, *De officiis*, ca să-l disciplineze, eşuează şi aici, Marcus iubeşte mai mult vinul de Falerno şi de Chios (măcar Chios are legătură cu Homer!) decât pe Platon şi Aristotel. Recomandarea lui Cicero nu prinde. Are o faimă şi Marcus, nici vorbă, răzbună moartea tatălui său bând mai mult vin decât triumvirul Antonius, renumit pentru aşa ceva, ucigaş al lui Cicero. Apoi Marcus a fost numit consul de Augustus, nu s-a lecuit de năravⁱ. Putem în aceste condiții să ni-l închipuim pe Cicero fericit?

Legătura cu Platon şi cu proverbul? O aflăm în *Tusculanae Disputationis*, I, XVII, 39-41 unde se spune: „cu excepția cazurilor în care numerele sau figurile puteau servi drept explicație, vechii pitagoricieni nu au dat niciodată vreun motiv pentru ceea ce susțineau. Platon a venit în Italia pentru a-i vedea şi cunoaşte printre alții pe Archytas şi Timaios care l-au învățat secretele sectei lor. Şi Platon nu numai că a îmbrățişat doctrina lui Pitagora cu privire la nemurirea sufletului, dar a fost şi cel dintâi care s-a angajat să o şi demonstreze.

Spune Interlocutorul (*M. Tulli Ciceronis Tusculanarum Disputationum ad M. Brutum Liber Primus*[4]): „ce, în momentul în care speranța mea este cea mai plină de viață, tu mă abandonezi? Ştiu cât de mult îl respecți pe Platon şi găsesc admirabilă chestiunea aceasta venită de la tine, şi prefer să mă rătăcesc/înşel/greşesc cu el, cu Platon, decât să rezonez cu alții.

---

[3] Gaston Boissier, *Cicero şi prietenii săi. Studiu asupra societății romane din vremea lui Cezar*, traducere de N. Steinhardt, prefață de Antoaneta Tănăsescu, Editura Univers, Bucureşti, 1997, pp. 80-105.

[4] „Interlocutorul" este Brutus (*auditor*), prieten timp de 10 ani al lui Cicero (*magister*), acelaşi *Tu quoque, mi fili, Brute*! „Se crede, datorită legăturilor de dragoste dintre Caesar şi mama lui Marcus Iunius Brutus, că Brutus ar fi fost fiul natural al lui Caesar. Oricum, Brutus, combatant la Pharsalos în tabăra lui Pompei, s-a bucurat şi după aceea de protecția specială a lui Caesar", Iohanna Şarambei şi Nicolae Şarambei, *99 personalități ale lumii antice*, Editura Albatros, Bucureşti, 1983, p. 64. De văzut şi Gaston Boissier, *Cicero şi prietenii săi*, pp. 275-323 unde este prezentată relația lui Cicero cu Brutus.

Scanned with OKEN Scanner

Cicero răspunde: Te laud. Şi eu, de partea mea, vreau să mă rătăcesc/ înşel/greşesc cu un astfel de ghid. Pentru a intra în ceea ce ne interesează să admitem mai întâi un fapt, că ne îndoim aproape de tot dar nu de toate, căci matematicienii o demonstrează. Că pământul nu este, cu privire la întregul univers, decât un punct care, plasat la mijloc, îl face şi centru (κέντρον). La fel, cele patru elemente, principii ale tuturor lucrurilor, sunt de o atare natură încât fiecare posedă propria lui determinație. Că părțile terestre şi apoase care cad din ele însele pe pământ sau în mare ocupă prin consecință centrul lumii, fac din pământ şi apă elemente primordiale. Dimpotrivă, celelalte două elemente, focul şi aerul, se ridică în linie dreaptă către regiunea celestă. Fie că natura lor particulară le poartă în sus, fie că fiind mai uşoare, ele sunt respinse de celelalte două elemente care au o greutate mai mare. Aşa stând lucrurile, este clar că în momentul în care sufletul părăseşte trupul, sufletul urcă spre cer, fie că este alcătuit din aer sau foc. Şi dacă sufletul este un anume număr, opinie mai curând subtilă decât certă, sau dacă este un al cincilea element al cărui nume nu-l ştim şi nici nu-i înțelegem natura, se va îndepărta de pământ cu atât mai mult cu cât este o ființă mai mică şi mai simplă decât aerul şi focul. Să recunoaştem că o asemenea ființă îşi datorează esența unuia dintre aceste principii mai degrabă decât să creadă că un spirit atât de plin de viață ca acela al omului ar fi atât de adânc scufundat în inimă sau în creier sau, aşa cum pretinde Empedocle, în sânge".

Varianta scurtă este:

Interlocutor: *An tu, cum me in summa expectationem adduxeris, deseris? Errare mehercule malo cum Platone, quem tu quanti facias scio, et quem ex tuo ore admiror, quam cum istis vera sentire.*
Cicero: *Macte virtute: ego enim ipse cum eodem ipso non invitus erraverim.*

Ceea ce vrea să spună:

Interlocutor: „Cum, oare după ce m-ai făcut să ard de dorința de a asculta, te vei opri aici? Pe Hercule, pe legea mea, prefer să mă înşel împreună cu Platon, pe care ştiu că-l prețuieşti nespus şi pe care îl admir când grăieşte prin gura ta, decât să am dreptate împreună cu filosofii aceştia (s-ar putea spune chiar «ăştia», pentru că pronumele *iste* are o nuanță depreciativă în contextul de față;

Scanned with OKEN Scanner

referirea este la epicurei, disprețuiți de Cicero pentru că negau nemurirea sufletului - n.m.)"[5].

Cicero: „Curaj, așadar! Căci eu însumi aș accepta cu dragă inimă să mă înșel alături de unul ca acesta".

Pentru conformitate redau și variantele în limbile latină, franceză și engleză, mie mi-au folosit.

Iată capitolul XVII din cartea I a *Disputațiilor de la Tusculanae*, 39, 41 în limba lui Cicero:

Sed redeo ad antiquos[6]*. Rationem illi sententiae suae non fere reddebant, nisi quid erat numeris aut descriptionibus explicandum. Platonem ferunt, ut Pythagoreos cognosceret, in Italiam venisse*[7] *et didicisse Pythagorea omnia primumque de animorum aeternitate, non solum sensisse idem quod Pythagoram, sed rationem etiam attulisse. Quam, nisi quid dicis, praetermittamus et hanc totam spem inmortalitatis relinquamus.*

---

[5] Mulțumesc colegilor Florina Hariga, Constantin Ionuț Mihai și Florin Crîșmăreanu pentru disponibilitatea arătată.

[6] „Să revenim la cei vechi", asta vrea Cicero, nu la acei pitagoricieni care au trăit secole mai târziu (*saecola postea*) și ajunge de la Pherekydes la Platon. Punctul de plecare este anunțat în *Tusculanae*, I, 16, 38: „că sufletele oamenilor sunt veșnice a spus-o prima oară Pherekydes din Syros" *(Pherecydes Syrius primus dixit animos esse hominum sempiternos)*.

[7] *Platonem in Italiam venisse*. Cicero însuși ne oferă o listă de filosofi pitagoricieni întâlniți de Platon în sudul Italiei: „De ce s-a dus apoi la Archytas la Tarent? De ce s-a dus la Locroi, la ceilalți, Echecrates, Timaeus, Arion, și, după ce expusese doctrina lui Socrate, i-a adăugat și învățătura pitagoricienilor și a adoptat idei pe care Socrate le respingea?" - Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, 5, 87, ed. cit. Este vorba de faptul că Platon fusese în Egipt și la magii perșilor, pesemne pe urmele lui Pitagora. Problema revine la Cicero în *Despre stat*, I, 16: „Bănuiesc însă că știi că Platon a plecat după moartea lui Socrate mai întâi în Egipt, apoi în Italia și Sicilia, pentru a studia temeinic sistemul lui Pitagora, că a fost multă vreme în contact cu Archytas din Tarent și cu Timaeus din Locroi și că și-a procurat operele lui Philolaus. El s-a consacrat integral discipolilor lui Pitagora și studiilor pitagoreice, tocmai în epoca în care numele acestui filosof era foarte cunoscut în aceste ținuturi. Și fiindcă îl iubea numai pe Socrate și dorea să raporteze totul la el, a realizat o sinteză între ironia subtilă a discursului socratic și obscuritatea sistemului pitagoreic", Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, unde avem și textul *Despre stat*. Despre Egipt, Pitagora și Platon se pronunță în același fel și Clement Alexandrinul, *Stromate*, I, XV, 69, aidoma și Lactantius, *Institutiones Divinae*, 4, 2, 4.

Scanned with OKEN Scanner

Interlocutor: *An tu cum me in summam exspectationem adduxeris, deseris? Errare mehercule malo cum Platone*[8], *quem tu quanti facias scio et quem ex tuo ore admiror, quam cum istis vera sentire*[9].

Cicero: *Macte virtute! ego enim ipse cum eodem ipso non invitus erraverim. Num igitur dubitamus — an sicut pleraque — quamquam hoc quidem minime; persuadent enim mathematici terram in medio mundo sitam ad universi caeli complexum quasi puncti instar optinere, quod κ□ντρον illi vocant; eam porro naturam esse quattuor omnia gignentium corporum, ut, quasi partita habeant inter se ac divisa momenta, terrena et umida suopte nutu et suo pondere ad paris angulos in terram et in mare ferantur, reliquae duae partes, una ignea, altera animalis, ut illae superiores in medium locum mundi gravitate ferantur et pondere, sic hae rursum rectis lineis in caelestem locum subvolent, sive ipsa natura superiora adpetente sive quod a gravioribus leviora natura repellantur. Quae cum constent, perspicuum debet esse animos, cum e corpore excesserint, sive illi sint animales, id est spirabiles, sive ignei, sublime ferri. Si vero aut numerus quidam sit animus, quod subtiliter magis quam dilucide dicitur, aut quinta illa non nominata magis quam non intellecta natura, multo etiam integriora ac puriora sunt, ut a terra longissime se ecferant. Horum igitur aliquid animus, ne tam vegeta mens aut in corde cerebrove aut in Empedocleo sanguine demersa iaceat.*

---

[8] *Errare mehercule malo cum Platone*: ocurenţa o aflu mai apoi în felul următor: *cum summorum in eloquentia virorum indicium pro ratione, et velut error honestus est magnos duces sequentibus* / "The judgment of a supreme orator is placed on the same level as reason, and even error brings no disgrace, if it result from treading in the footsteps of such distinguished guides" (Quintilian, *Institutio oratoria*, Books I-III, with an English Translation by H. E. Butler, Harvard University Press, London, 1996, I, VI, 2, p. 112). Quintilian vorbeşte în I, VI despre regulile speciale pe care trebuie să le respecte oratorii şi scriitorii, spune că limba este bazată pe raţiune, autoritate şi folosinţă, că îşi află suportul în analogie şi etimologie, uneori. Vechimea se însoţeşte cu sanctitatea, autoritatea ţine de reguli oratorice şi istorice iar Homer, este convins Quintilian, a stăpânit toate ştiinţele (XII, 11, 21 - cf. Ernest Robert Curtius, *op. cit.*, p. 242), precum Virgiliu în epoca romană.

[9] Investigaţia filosofică a lui Platon e profitabilă oricărei alte opinii, chiar dacă ea doar „pare" adevărată. În acest sens, pasajul lui Cicero confirmă şi nu contrazice mesajul din *Phaidon*, 91, b: „dacă, dimpotrivă, morţilor le este dat numai nimicul, atunci măcar n-am să vă fiu vouă celor de faţă (Simmias şi Cebes - n.m.), prea dezagreabil, umplând cu tânguiri această clipă dinaintea morţii". Ciceroniană este afirmaţia: „Socrate mărturiseşte aici o îndoială - nu în ceea ce priveşte convingerea lui personală, ci mai degrabă în legătură cu demonstrabilitatea nemuririi" – Manuela Tecuşan, Note la *Phaidros*, pp. 256-257.

Scanned with OKEN Scanner

Varianta în limba franceză[10]:

XVII. „Mais hors des cas où les nombres et les figures pouvaient servir d'explication, les anciens pythagoriciens ne rendaient presque jamais raison de ce qu'ils avançaient. Platon étant, dit-on, venu en Italie pour les voir, et y ayant connu, entre autres, Archytas et Timée, qui lui apprirent tous les secrets de leur secte : non-seulement il embrassa l'opinion de Pythagore touchant l'immortalité de l'âme, mais le premier de tous il entreprit de la démontrer. Passons sa démonstration, si vous le jugez à propos, et renonçons une bonne fois à tout es poir d'immortalité.

Interlocutor: Hé quoi, au moment que mon attente est la plus vive, vous m'abandonneriez? Je sais combien vous estimez Platon, je le trouve admirable dans votre bouche, et j'aime mieux me tromper avec lui, que de raisonner juste avec d'autres.

Cicero: Je vous en loue: et moi de mon côté je veux bien aussi mégarer avec un tel guide. Pour entrer donc en matière, admettons d'abord un fait, qui pour nous-mêmes, quoique nous doutions presque de tout, n'est pas douteux, car les mathématiciens le prouvent. Que la terre n'est, à l'égard de l'univers entier, que comme un point, qui, étant placé au milieu, en fait le centre (κ□ντρον). Que les quatre éléments, principes de toutes choses, sont de telle nature qu'ils ont chacun leur détermination. Que les parties terrestres et les aqueuses tombant d'elles-mêmes sur la terre et dans la mer, occupent par conséquent le centre du monde. Qu'au contraire les deux autres éléments, savoir le feu et l'air, montent en droite ligne à la région céleste; soit que leur nature particulière les porte en haut; soit qu'étant plus légers, ils soient repoussés par les deux autres éléments, qui ont plus de poids. Or, cela supposé, il est clair qu'au sortir du corps, l'âme tend au ciel, soit qu'elle soit d'air, soit qu'elle soit de feu. Et si l'âme est un certain nombre, opinion plus subtile que claire; ou si c'est un cinquième élément, dont on ne saurait dire le nom, ni comprendre la nature ; à plus forte raison s'éloignera-t-elle de la terre, puisqu'elle sera un être moins grossier encore et plus simple que l'air et le feu. Reconnaissons, au reste, qu'elle doit son essence à quelqu'un de ces principes, plutôt que de croire qu'un

[10] Cicéron, *Tusculanes*, traduites par Bouhier et D'Olivet, de l'Académie Française, Nouvelle Édition, Tome Premier, A. Nismes, chez J. Gaude, Imprimeur-Librairie, 1812, pp. 78-79, ediţie bilingvă.

Scanned with OKEN Scanner

esprit aussi vif que celui de l'homme, soit lourdement plongé dans le cœur ou dans le cerveau; ou, comme le veut Empédocle, dans le sang".

În limba engleză textul sună astfel[11]:

17. „But I return to the early philosophers of that school. They gave hardly any reasons for their opinion, save such as needed to be explained by numbers or diagrams. It is said that Plato, in order to become acquainted with the Pythagoreans,came into Italy, and learned all the philosophy of Pythagoras, and especially that he not only had the same opinion with him about the eternity of souls, but also gave reasons for it, which if you have no objection, we will pass over, and leave without farther discussion this entire subject of the hope of Immortality.

Interlocutor: Do you say so? When you have brought me to the summit of expectation, will you leave me? I would rather, by Hercules, err with Plato, for whom I am well aware of your unqualified esteem, and whom I admire on your authority, than hold the truth with those other philosophers.

Cicero: I give you joy on feeling thus; for I too would not have disdained to err with one so wise. Do we then doubt — as we do in many matters, but least of all in this, in which we have the positive assurance of mathematicians — that the earth, situated in the middle of the universe, is with reference to the entire heavens like the point which they call the κ□ντρον? This being admitted, the nature of the four elements from which all bodies are generated is such that they spontaneously assume different directions. Earthy and humid substances by their own tendency and weight are borne perpendicularly toward the earth and the sea. As they tend by gravity and weight toward the centre of the universe, so the others, fire and air, fly in straight lines into the celestial region, either of their own nature seeking a higher place, or, because they are lighter, naturally expelled by heavier substances. Since such is the law of nature, it ought to be clearly understood that souls when they leave the body, whether they be breath, that is, aerial, or whether they be of fire, are borne aloft. But if the soul be a certain number, as some call it with more subtlety than lucidness, or if it be that fifth element rather unnamed than

[11] Cicero's *Tusculan Disputations*, translated with on Introduction and Notes by Andrew P. Peabody, Boston: Little Brown and Company, University Press, John Wilson and Son, Cambridge, 1886, pp. 29-31.

Scanned with OKEN Scanner

not understood, these are so transcendently perfect and pure that they must rise very far above the earth. Now the soul is one of these essences that I have named; for we cannot admit that a mind so active lies in heart or brain, or, as Empedocles maintains, in the blood"[12].

Aşa stau lucrurile şi la Cicero, se livrează total lui Platon, autoritatea platoniciană e sublimă, Cicero e satisfăcut în orgoliul lui de a avea o asemenea acoperire.

Mă opresc acum la „admirabilul" Iustin Martirul şi Filosoful.

2. „Admirabilul" Iustin Martirul şi Filosoful

Spun că *Apologiile*[13] lui Iustin prezintă creştinismul înaintea lumii romane. Ideea centrală este că religia creştină este singura religie adevărată şi se cere ca judecata creştinilor să se facă după dreptate, cei învinuiţi să fie lăsaţi să-şi dovedească nevinovăţia. Mesajul este: numai creştinii învaţă adevărul, Cristos S-a întrupat cu adevărat, restul sunt fabule împotriva lui Cristos. Deşi nevinovaţi, creştinii sunt ucişi şi acuzaţi pe nedrept de imoralitate. *Apologia* II e

---

[12] „În vila sa de la Tusculum, Cicero iniţiase un experiment retorico-filosofic, intenţionând a demonstra prietenilor invitaţi acolo eficienţa metodei socratice de a discuta în contradictoriu orice temă; în fiecare zi el susţinea în faţa asistenţei o lecţie (*schola*) sub forma unei *disputaio in utramque partem* asupra unui subiect propus de cineva din public. Pentru a-l pune la curent pe Brutus, destinatarul tratatului, absent de la acele dezbateri, Cicero le reactualizează livresc, preferând naraţiunii folosirea dialogului, care prezintă, în opinia sa, avantajul reproducerii scenografice a actului interlocuţionar, «ca şi cum ar fi avut loc în prezenţa ta» (a lui Brutus -n.m.). În acest simulacru de dialog cu două personaje, notate convenţional cu A (*Auditor*) şi M (*Magister*), este evidentă o dublă intenţie a autorului: aceea de a demonstra în ce măsură e de preferat într-o lucrare filosofică forma dialogală celei narative şi de a preciza avantajele implicării retoricii într-o dispută de sorginte socratică, preluată creator de neoacademici", Mihaela Paraschiv, „Note şi comentarii" la Cicero, *Despre destin*, ediţie bilingvă, studiu introductiv, note şi comentarii de Mihaela Paraschiv, Editura Polirom, 2000, nota. 14, p. 134.

[13] Iustin a scris două apologii, de fapt două scrisori de pledoarie în favoarea creştinilor, prima adresată împăratului Antonius Pius (*Titus Aelius Hadrianus Antoninus Pius Caesar Augustus)* şi fiilor săi – Verus *philosophus* şi Lucius *philosophus*), Senatului şi Poporului Roman, a doua *Către Senatul Romanilor* (un appendice al *Apologiei* I), în ambele solicita toleranţă faţă de creştini într-o perioadă în care aceştia, refuzând ritualul religios roman, erau acuzaţi de lipsă de fidelitate faţă de Imperiu - cf. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Vol. I, EIBMBOR, Bucureşti, 1984, pp. 271-285.

Scanned with OKEN Scanner

prilejuită de o întâmplare anume: prefectul Romei, Urbicus, condamnă la moarte o femeie repudiată de soțul ei, dedat patimilor, pe motiv că era creștină („o femeie oarecare, soția unui bărbat desfrânat, fusese și ea mai înainte tot atât de desfrânată. Întrucât însă a ajuns să cunoască învățătura lui Cristos ea s-a cuminţit şi s-a străduit să-l facă şi pe soţul ei deopotrivă" - *Apologia* II, II). Cineva apără pe femeie (Ptolemeu, fost dascăl al femeii întru cele ale credinței, catehetul ei altfel spunând), este întrebat dacă e creştin, mărturiseşte, este condamnat şi el, la fel „un oarecare Lucius" şi un al treilea, „osândit la munci". Iustin conchide: mulți au crezut în Socrate dar nimeni nu a murit pentru el în felul în care creştinii mor pentru Cristos, măcar că învățătura lui Platon nu este cu totul străină învățăturii lui Cristos, chiar dacă nu este şi de tot asemănătoare[14]. Să dezvolt, invers cronologic.

La aproape 100 de ani de la moartea lui Iustin (anul 160 d.C.), Eusebiu de Cezareea scrie despre Iustin că suferă martirajul pe când propovăduia la Roma învățăturile lui Cristos, martiraj pentru adevăr, termen tare şi aici: Iustin „a fost împodobit şi el cu o mucenicie dumnezeiască pentru că filosoful Crescens a urzit împotriva lui, iar întrucât Iustin l-a ruşinat de repetate ori în discuții purtate împreună în fața ascultătorilor, în cele din urmă, drept cunună de biruință pentru adevărul pe care l-a propovăduit, Iustin a sfârşit şi el ca martir. Faptul acesta, ca unul care stătea cu totul în slujba adevărului, l-a descris el însuşi arătând în cuvintele următoare ceea ce avea să i se întâmple (şi Eusebiu reproduce capitolul III din *Apologia* II a lui Iustin, cumva remaniat, vom vedea prin comparație - n.m.). «La rândul meu, zice Iustin (în textul lui Eusebiu - n.m.), şi eu mă aştept să fiu urmărit şi pus la stâlp de către unul din cei pe care i-am amintit sau cel puțin de către Crescens, acest iubitor de vâlvă care se face în jurul lui ca filosof şi iubitor de paradă. Căci nu este vrednic să se numească filosof un bărbat care mărturiseşte în mod public despre ceea ce nu ştie (ceea ce se petrecuse deja în episodul Origen contra Celsus - n.m.). [...]. Prin urmare, dacă ne prigoneşte fără să fi cunoscut învățătura lui Cristos, el este un om înrăit şi cu mult mai primejdios decât ignoranții. [...]. Pentru că trebuie să ştiți că eu i-am pus câteva întrebări în legătură cu aceste probleme şi am cerut să-mi răspundă la ele, dar am aflat şi m-am convins că în realitate el nu cunoştea nimic în această privință. Ca dovadă că spun adevărul, în cazul când nu vi s-ar fi raportat vouă discuțiile noastre, sunt gata să vă împărtăşesc şi vouă întrebările

[14] Iustin Martirul şi Filosoful, *Apologia a doua în favoarea creştinilor*, în *Apologeți de limbă greacă*, traducere, introducere, note şi indici de T. Bodogae, Olimp Căciulă, D. Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 1997, XIII, pp. 114-115.

Scanned with OKEN Scanner

pe care le-am pus. Or, dacă atât întrebările mele, cât şi răspunsurile lui v-au fost aduse la cunoştinţă, atunci aţi putut vedea că el nu cunoaşte nimic din problemele noastre, iar dacă totuşi cunoaşte, dar nu îndrăzneşte să spună din cauza celor care-l ascultă, prin aceasta dovedeşte că nu-i un bărbat iubitor de înţelepciune, ci e doar un bărbat iubitor de slavă deşartă, ca unul care nu dă cinstire cuvenită cunoscutei şi admirabilei sentinţe a lui Socrate (care spune că „omul nu trebuie cinstit mai mult decât adevărul"»" [cu trimitere la *Republica*, 595 c - n.m.][15].

Să vedem şi textul lui Iustin, spre comparaţie cu relatarea mai libertină a lui Eusebiu. „La rândul meu, şi eu mă aştept să fiu urmărit şi pus la stâlp[16] de către vreunul dintr-aceia pe care i-am numit, sau cel puţin de către Crescens, acest iubitor de vâlva care se face în jurul lui ca filosof şi iubitor de paradă. Căci

---

[15] Eusebiu de Cezareea, *Scrieri*, Partea întâia. *Istoria bisericească*, traducere, studiu, note şi comentarii de Pr. Prof. T. Bodogae, EIBMBOR, Bucureşti, 1987, IV, XVI, 1-6, pp. 165- 166.

[16] „Urmărit şi pus la stâlp" chiar a fost Iustin după ce a avut o discuţie faţă către faţă cu filosoful cinic Crescens. Înfrânt şi umilit, acesta îl denunţă pe Iustin care este condamnat şi executat în anul 165 sub prefectul Iunius Rusticus. Crescens acuza pe creştini că ar fi atei şi impii. Spune Eusebiu: „Cu toate că sfătuia pe alţii să dispreţuiască moartea, el (Crescens - n.m.) se temea atât de mult de ea, încât n-a pregetat să facă lui Iustin cel mai mare rău pregătindu-i moartea din pricină că în propovăduirea adevărului el dovedise că filosofii (de felul lui Crescens - n.m.) sunt nişte mâncăi şi înşelători. De aici s-a tras şi pricina morţii lui Iustin", Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, IV, XVI, 9, p. 166. Şi Eusebiu ne trimite la Taţian (elev al lui Iustin, Taţian îl numeşte pe Iustin „admirabil"), vezi *Oratio ad Graecos*, XVII, XIX, XXXV – cf. Aimé Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne: depuis les origines jusqu'à la fin du* IV'e *siècle*, tome II, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1928, pp. 171-180. Ca şi în cazul raportului textului lui Eusebiu cu acela al lui Iustin, Eusebiu forţează şi interpretarea lui Taţian din textul căruia nu rezultă în mod expres că moartea lui Iustin chiar ar fi fost provocată de Crescens, filosof cinic imoral, ignorant şi fanfaron. Interesant că un Crescens întâlnim şi în *2 Timotei* 4, 8-10, un companion al lui Paul, răspândeşte Evanghelia în Franţa de astăzi (*Crescens in Galatiam*), *Constituţiile apostolice*, VII, 46 îl dau drept episcop acolo, alte tradiţii îl prezintă ca episcop de Viena sau de Mainz, martirologiul roman îl comemorează pe 27 iunie, martiriul se petrece sub Traian. La fel de interesant este etimonul numelui: *crescens* e un participiu prezent activ şi provine din *cresco, ere* - „a creşte", „a se mări" şi corespunde, în felul fiecăruia, celor doi Crescens, unuia în evanghelizare, celuilalt în conservarea „păgânizării". Trebuie spus că Taţian, în *Cuvântare către greci*, insistă pe anterioritatea lui Moise faţă de Homer, cronografii au împrumutat de la Moise idei şi doctrine pe care nu le-au înţeles – cf. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Vol. I, pp. 314-315.

Scanned with OKEN Scanner

nu este vrednic să se numească filosof un bărbat care mărturisește în mod public despre noi cele ce nu știe, anume că, creștinii ar fi niște atei și niște impioși. [...]. Astfel, dacă el ne prigonește, fără să fi luat cunoștință de învățăturile lui Cristos, el este un om înrăit și cu mult mai primejdios decât ignoranții, care de multe ori se feresc să vorbească și să depună mărturie mincinoasă cu privire la lucrurile despre care nu știu nimic; sau dacă, luând cunoștință de ele, nu a înțeles măreția cuprinsă în ele, sau, în fine, înțelegând-o, face aceasta ca să nu fie bănuit că este și el unul dintre creștini, atunci el este și mai mizerabil și mai infam. [...]. Vreau să știți că, înfățișându-mă înaintea lui și punându-i unele întrebări de felul acesta, am aflat și l-am dovedit că nu știe nimic cu adevărat. Că spun adevărul în cazul când nu vi s-ar fi raportat vouă discuțiile noastre, aș fi gata să vă împărtășesc și vouă, din nou, întrebările pe care i le-am pus. [...]. Dar dacă vi s-au adus la cunoștință atât întrebările mele, cât și răspunsurile aceluia, ați putut vedea că el nu cunoaște nimic din cele ale noastre. Iar dacă totuși cunoaște, neîndrăznind să vorbească, așa cum am arătat mai înainte, din cauza celor ce-l ascultă, prin aceasta se dovedește că nu este un bărbat iubitor de înțelepciune, ci numai un bărbat iubitor de slavă deșartă (Crescens e filodox, nu filosof - n.m.) și că, prin aceasta, nu dă cinstirea cuvenită nici admirabilei maxime a lui Socrate: «Un om nu trebuie preferat înaintea adevărului» (și Iustin citează în acest loc *Republica* 595 c și atribuie lui Socrate spusa cu pricina - n.m.). Dar este cu neputință ca un cinic, care pune sfârșitul cel mai de pe urmă în indiferență, să cunoască vreun alt bun, în afară de indiferență"[17].

Ei bine, *Apologia* II, X pare a pune ordine în universul lui Iustin cu privire la Socrate, Platon, Homer și *Republica*, după cum indirect Iustin atinge aici și problema poeziei și a tuturor acelora legate de *mimesis*. Se vede clar că preferința lui Iustin, urmat de Eusebiu, este pentru onomastica socratică (și vedem cum apoftegma socratică este pentru amândoi „admirabilă", poate de aici și contagiunea lui Tațian față de „admirabilul" Iustin! De unde preferința pentru Socrate? Să vedem: „Creștinismul revendica tot ce era bun și nobil în gândirea clasică, întrucât fusese inspirat de Logosul seminal, care s-a întrupat în Cristos. Aceasta însemna că nu numai Moise, ci și Socrate fuseseră amândoi împliniți și înlocuiți prin venirea lui Isus"[18]. Mai mult, „Apologeții îi citau pe filosofii păgâni împotriva religiei păgâne, dar, în același timp, îi denunțau pentru superficialitatea eforturilor lor de a pune în acord concepția lor cu cea a lui

[17] Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia a doua în favoarea creștinilor*, III, pp. 104-105.
[18] Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, I, traducere de Silvia Palade, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 84.

Scanned with OKEN Scanner

Homer şi Hesiod. Seneca s-a aflat «adesea în armonie cu noi»; însă Socrate a fost cel mai important dintre toţi, întrucât s-a abţinut de la prezentarea alegorică a lui Homer şi l-a îndepărtat (îi convine lui Iustin poziţia lui Platon exprimată prin gura lui Socrate, bine-i mai vine! - n.m.). Motivul acestei importanţe este faptul că Cristos fusese «cunoscut în parte chiar şi de către Socrate»"[19]. Simpatia lui Iustin pentru Socrate este nedisimulată, *Apologia* II, X stă mărturie decisivă pentru aceasta, şi nu doar pentru Iustin: „chiar şi cei ce au fost mai înainte de Cristos şi au încercat să-şi dea seama de asemenea lucruri în chip omenesc, cu ajutorul raţiunii, au fost traşi la răspundere întocmai ca nişte impioşi şi ca nişte oameni plini de curiozitate. Dintre aceştia, lui Socrate, cel care a depus mai multă ardoare în aceasta, i s-au adus aceleaşi acuzaţii care ni se aduc şi nouă (şi martiriul lui Socrate este un model pentru martirii de mai târziu, Iustin nu uită lucrul acesta - n.m[20]). Căci au spus despre el că introduce nişte divinităţi noi şi că pe aceia pe care cetatea îi socoteşte de zei, el îi nesocoteşte. Iar *acela* (s.m. - probabil Platon mai curând decât Socrate - n.m.), eliminând din *Republica* lui pe demonii cei răi, care săvârşeau cele ce spuneau poeţii, învăţa pe oameni să renunţe la Homer şi la ceilalţi poeţi, şi-i îndemna să ajungă, cu ajutorul cercetării raţiunii, la cunoaşterea Dumnezeului celui necunoscut (*Ignoto Deo* - *Faptele apostolilor*, 17, 23, şi aici e vorba mai curând de Socrate decât de Platon – n.m.). [...]. Nimeni nu a fost convins de către Socrate în aşa fel încât să moară pentru o asemenea învăţătură; dar, de către Cristos, Cel în parte cunoscut

[19] *Ibidem*, p. 54.

[20] „Aşa cum activitatea lui Socrate, aflat în slujba adevărului, a fost o pregătire pentru efortul lui Cristos, condamnarea sa a fost o repetiţie sau o anticipare a condamnării lui Cristos şi a discipolilor Săi", Frederick Copleston, *Istoria Filosofiei,* II. *Filosofia Medievală*, studiu introductiv de Anton Adămuţ, traducere de Mihaela Pop şi Andreea Rădulescu, Editura ALL, Bucureşti, 2009, p. 17. În acest fel Iustin este printre cei dintâi care disting clar între teologie şi filosofie: „există o înţelepciune, o «filosofie» revelată complet în şi prin Cristos, dar pentru cele mai importante elemente ale filosofiei păgâne, şi mai ales platonismul, sunt doar o propedeutică. În măsura în care filosofii păgâni au divinizat adevărul, ei au făcut acest lucru doar sub imperiul *logosului*, Cristos fiind, totuşi, Logosul însuşi întrupat. Această concepţie despre filosofia greacă a avut o considerabilă influenţă asupra autorilor de mai târziu", Frederick Copleston, *op. cit.*, p. 17. Cu Iustin se mai poate sta de vorbă, dovadă Trifon, Taţian „era un extremist", nu are nimic de învăţat de la greci după ce „învăţase atâtea de la ei", numai grecii pot învăţa ceva de la el, nici nu mai e de mirare că nu i se cunoaşte nici data morţii (cf. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Vol. I, p. 313).

Scanned with OKEN Scanner

şi de către Socrate [...], au fost convinşi nu numai filosofii şi filologii, ci şi meşteşugarii şi ignoranţii de tot felul" [21].

3. Roger Bacon, *Doctor mirabil* şi frate franciscan

Iustin rămâne de partea lui Socrate, de partea adevărului, cât de liberi ne va face adevărul, şi dacă, vedem mai departe, este rândul lui Roger Bacon, Hegel spune despre el ceva de felul: „Roger Bacon s-a ocupat mai cu seamă de fizică; n-a exercitat influenţă. A descoperit praful de puşcă, oglinda, lentilele. A murit în 1294"[22].

---

[21] Iustin Martirul şi Filosoful, *Apologia a doua în favoarea creştinilor*, X, pp. 111-112. Decisiv şi definitiv, „Socrate face parte dintre discipolii lui Cristos", Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, traducere de Ileana Stănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 18.

[22] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Vol. II, traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1964, p. 293. Hegel e nedrept, Bacon propune o metodă de fabricare a prafului de puşcă şi dovedeşte pe cale experimentală (metoda experimentală o promovează intens) că arderea are loc numai în prezenţa aerului (într-un pasaj din *Opus Majus* şi un altul din *Opus Tertium* descrie, primul în Europa, ingredientele din care se face praful de puşcă). Asta în chimie. În domeniul opticii studiază lentila şi anticipează descoperiri precum telescopul, microscopul, luneta (se ocupă de aceste lucruri în partea V din *Opus Majus*). Interesul pentru optică nu este întâmplător în epocă, mai ales la franciscani care frecventează tratatele de optică arabe, cunoscutele tratate de optică (*Perspectivae*): „Ştiinţă a luminii, optica studia legile luminii sensibile, iar aceasta simboliza pentru ei lumina nevăzută cu care Dumnezeu îl luminează pe fiecare om născut pe această lume. Nimic nu era deci mai firesc decât îmbinarea ştiinţei luminii cu metafizica şi teologia iluminării divine" - Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, p. 394. De optică este preocupat şi un alt franciscan, John Peckham, cu *Tractatus de perspectiva*, tratat care acoperă cam tot ce se ştia despre optică în Europa sfârşitului de secol XIII. În introducere prezintă principalele subdiviziuni ale opticii; partea I tratează despre natura şi propagarea luminii, despre figurile geometrice asupra cărora radiază lumina, examinează dacă vederea este, sau nu, rezultat al unei emisii de radiaţii, analizează anatomia şi fiziologia ochiului, actul de percepţie vizuală, toate acestea înainte de a anunţa condiţiile indispensabile care fac ca vederea să fie posibilă. Părţile II şi III analizează reflexia şi refracţia luminii (John Peckham, *Tractatus de perspectiva*, edited with an introduction and notes by David. C. Lindberg, St. Bonaventura, N.Y., The Franciscan Institute, 1972). Amintesc şi tratatul *De luce* al altui franciscan, Bartolomeu din Bologna, un tratat de „optică spirituală", şi cum să nu fie aşa când pentru Bartolomeu, ca şi pentru Roger Bacon, „Scriptura este sumumul oricărui

Scanned with OKEN Scanner

Să vedem în continuare dacă a mai făcut şi altceva, asta ar mai lipsi!, pare Hegel a spune. A mai făcut, Copleston nu e mai generos, e doar mai corect, Bacon este de interes pentru atenţia acordată ştiinţelor experimentale şi pentru aplicarea matematicii în cunoaştere. Impulsiv, intolerant, iritabil (seamănă cu Cicero şi cu Taţian!), Bacon sfârşeşte prin a deranja inclusiv pe franciscani, scrie o *Speculum astronomiae*, susţine astrologia împotriva condamnării ei de către Étienne Tempier, e acuzat că predă ştiinţe noi, ajunge la închisoare în 1278, stă acolo până înainte de moarte, tot franciscanii îl înmormântează, unde?, în Biserica Franciscană din Oxford!. Scrie *Opus Majus*, papa Clement IV îi e susţinător, *Opus Minus* şi *Opus Tertium*, cumva rezumate ale primeia plus ceva suplimentar în conţinutul lor. *Opus Majus* are şapte părţi după cum urmează: prima parte prezintă cele patru cauze ale neputinţei omeneşti de a atinge adevărul; partea II ne spune că adevărul se află în Scriptură, teologia surclasează ştiinţele; partea III se apleacă asupra limbajului şi a cunoaşterii limbii ebraice şi greceşti pentru a înţelege textul sacru; partea IV are ca obiect matematica şi importanţa ei pentru celelalte ştiinţe; partea V este despre optică, structura ochiului, principiile văzului şi condiţiile vederii, despre oglinzi şi lentile; partea VI se apleacă asupra ştiinţelor experimentale, un soi de teorie a adecvaţiei în privinţa adevărului confirmat pe cale experimentală; partea VII e un breviar de filosofie morală.

Bacon e printre cei dintâi care discută în termeni rezonabili despre relaţia dintre teologie şi filosofie (*Opus Majus*, Pars II, cap. I-XVIII) şi e de apreciat că pentru el funcţia filosofiei este aceea de a călăuzi omul către Dumnezeu. Copleston spune un lucru care l-ar enerva pe Hegel: dacă ar fi să comparăm pe Roger Bacon cu Francis Bacon nu e sigur că o atare comparaţie l-ar avantaja pe Cancelar[23].

---

adevăr. Cum să ne mai mirăm atunci că adevărul opticii se găseşte ca şi implicat în textul sfânt şi că, prin urmare, ştiinţa se integrează spontan în teologie", Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 394. Îndatorată este metafizica luminii mai ales filosofului, teologului, medicului, matematicianului, astronomului şi fizicianului arab Alhazen (965-1040), un polimat, un politrop cu uriaşe contribuţii şi în optică, principiile acesteia şi percepţia vizuală în particular. Cartea lui despre optică o avem tradusă în limba latină de un anonim la sfârşitul secolului XII, titlul este *De Aspectibus/ Perspectiva.* S-a bucurat de o mare cinste şi reputaţie, *De Aspectibus* era în materie de optică un fel de „Biblie" a franciscanilor şi nu numai. Tot ce se spune în ea este de regăsit în tratatele ulterioare din Europa.

[23] Frederick Copleston, *op. cit.*, pp. 437-443.

Scanned with OKEN Scanner

Să vedem locul care ne interesează, nu înainte de a spune că filosofia europeană avea pe atunci un acces de tip *second hand* la Platon şi Aristotel. Epoca lui Bacon se va bucura de noi versiuni în arabă sau de traduceri latine din arabă. Oricum, cu privire la Aristotel, pentru Bacon colectarea şi analiza faptelor au a preceda deducția științifică a adevărului, metoda experimentală are prioritate („de aici vine liniştea minții" – spune R. Bacon), franciscanul nu se dezminte, nu şi dacă nu e însoțită metoda experimentală de participarea revelației, R. Bacon nu a fost iertat chiar dacă include aici revelația, o face prea puțin, spun convivii coreligionari. În sumă, Bacon era la curent cu Platon şi Aristotel, asta nu-i poate reproşa nici măcar Hegel, adevărat că în limitele timpului baconian, firește. Aristotel era un inductiv şi un empirist (dar nu empirist care şi gândeşte, altminteri filosofia lui „ar fi empirism de cel mai prost fel, de felul aceluia al lui Locke"[24]). Platon este un intuitiv, Platon pleacă de la cele de sus şi coboară la realitățile empirice. Tensiunea aceasta va avea o fericită urmare: secolul XIII îl redescoperă pe Aristotel (e drept, mulțumită lui Boethius şi lui Porphyr mai mult decât arabilor, măcar că prin intermediul acestora!). Generos este Hegel cu Aristotel: „Cu acestea îl părăsim acum pe Platon. Nu ne despărțim bucuros de el"[25]. Platon şi Aristotel sunt „dascăli ai neamului omenesc", lui Aristotel îi sunt atribuite vederi contrare propriei lui filosofii, „Platon este mult citit; Aristotel este în timpurile moderne aproape necunoscut şi despre el domnesc cele mai false prejudecăți" (aşa cum necunoscut era şi Platon pe vremea lui R. Bacon - n.m.), lumea crede că filosofia lui Aristotel este contrariul filosofiei platoniciene, Aristotel întrece în profunzime speculativă pe Platon. Nu este suficient: când Aristotel a ajuns cunoscut în Occident s-a format o filosofie aristotelică, în parte, antiscolastică, odată cu reconstituirea ştiințelor, şi apoi, bine spune Hegel despre Aristotel în sprijinul lui Bacon: „Aristotel nu înaintează deducând, derivând, ci el pare a începe empiric, face şi reflexii, vorbeşte de experiențe. Maniera sa este aceea a raționării obişnuite; în acelaşi timp, particularitatea lui Aristotel este aceea că, aplicând aceste procedee, el este totuşi în chip absolut profund, speculativ"[26].

---

[24] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Vol. I, p. 563.

[25] *Ibidem*, p. 562.

[26] *Ibidem*, p. 573, (vezi şi pp. 562-573), Hegel nu gustă empirismul, de aceea se şi străduie să-l scoată pe Aristotel de sub această infamă etichetă, crede el, pe bună dreptate, poate, mai ales, dacă e vorba despre relația Platon-Aristotel. Cei doi nu pot fi priviți antagonic, nici nu se pune problema, Hegel îşi ia măsuri de precauție, poate în exces, bine face, Bacon este un platonician aristotelic, ciudat sună sintagma!, se

Scanned with OKEN Scanner

Bun, să ajung la ceea ce mă interesează.

Opus Majus, Pars I, tratează despre cele patru cauze generale ale ignoranței omenești (*Causae Erroris*) – *Quatuor vero sunt maxima comprehendendae veritatis offendicula, quae omnem quemcumque sapientem impediunt*. Acestea sunt: „autoritatea" – *videlicet fragilis et indignae auctoritatis exemplum* („supunerea față de o autoritate lipsită de merit"); „obiceiurile" - *consuetudinis diuturnitas* („influența obișnuinței"); „prejudecățile populare" - *vulgi sensus imperiti* („prejudecățile gândirii comune") și „orgoliul cunoașterii" - *propriae ignorantiae occultatio cum ostentatione sapientiae apparentis*[27] - („tentația de a da impresia de înțelepciune pentru a ascunde propria neștiință", cea mai periculoasă, în felul lui Crescens, adversarul lui Iustin Filosoful).

Pars I are 16 capitole, ne interesează *capitulum* VII („Further illustrations, justifyng cautions scrutiny of received opinions") unde Platon, Aristotel, Augustin și Boethius preferă adevărul autorității. Mai sunt amintiți, în plus și chiar dacă repetitiv, Seneca, Augustin și Ieronim. Iată locul cu Platon, Socrate și

---

potrivește însă lui Bacon, și mirabil și franciscan, nu degeaba l-au detestat contemporanii.

[27] The *Opus Majus* of Roger Bacon Edited, with Introduction and Analytical Table by John Henry Bridges, Volume I, Oxford at the Clarendon Press, MDCCCXCVII, *Pars* I, *capitulum* I, p. 2. De văzut și Copleston, *op. cit.*, p. 439. Foarte frumos aflu cele patru cauze ale ignoranței, unde oare?, în Francis Bacon, Cancelarul nostru târziu față de celălalt Bacon, de Roger, locul este de aflat în *Novum Organon*, by Lord Bacon, Edited by Joseph Devey, New York, P. F. Collier and Son, MCMI, cartea I intitulată *Aphorismus - De Interpretatione Naturae et Regno Hominis*, cap. XXXIX- XLIV, pp. 19-21: „Four species of idols beset the human mind – Idols of the Tribe, Idols of the Den, Idols of the Market, Idols of the Theatre" (*Quatuor sunt genera idolorum, quae mentes humanas obsident - ut primum genus, idola tribus*; *secundum, idola specus*; *tertium, idola fori*; *quartum, idola theatri, vocentur*); "The idols of the tribe are inherent in humane nature" (*Idola tribus sunt fundata in ipsa natura humana*); „The idols of the den are those of each individual" (*Idola specus sunt idola hominis individui*); „There are also idols formed by the reciprocal intercourse and society of man with man, which we call idols of the market, from the commerce and association of man with each other" (*Sunt etiam idola tanquam ex contractu et societate humani generis ad invicem, quae idola fori, propter hominum commercium et consortium, appellamus*); „Lastly, there are the idols which have crept into men's minds from the varios dogmas of peculiar systems of philosophy, and also from the perverted rules of demonstration, and these we denominate idols of the theatre"(*Sunt denique idola, quae immigrarunt in animos hominum ex diversis dogmatibus philosophiarum, ac etiam ex perversis legibus demonstrationum; quae idola theatri nominamus*)".

Scanned with OKEN Scanner

Aristotel[28]: *Nam Plato dicit*: „*Amicus est Socrates, magister meus, sed magis est amica veritas*". *Et Aristotelis dicit, „se magis velle consentire veritati, quam amicitiae Platonis, doctoris nostri*". *Haec ex vita Aristotelis et primo Ethicorum, et libro Secretorum manifesta sunt* („For Plato says, «Socrates, my master, is my friend but a greater friend is truth». And Aristotle says that «he prefers to be in accord with the truth, than with the friendship of our master, Plato». These things are clear from the life of Aristotle and from the first book of Ethics and from the book of secrets" - „Pentru că Platon spune: «Socrate, maestrul meu este şi prietenul meu, dar mai prieten îmi este adevărul». Şi Aristotel spune că «preferă să fie mai curând în acord cu adevărul decât cu prietenia lui Platon». Aceste lucruri sunt clare din *Viața lui Aristotel*[29], din prima carte a *Eticii* şi din *Cartea Secretelor*").

Astfel că, pe de o parte, la Bacon proverbul pare comprimat într-un aforism şi se referă la *Secretul Secretelor,* o compilație a lui Pseudo-Aristotel în care proverbul nu este amintit. Platon, spre exemplu, este menționat o singură dată în capitolul 22 din prima parte, capitol intitulat *De regimine vitae per astronomiam* - „Despre guvernarea vieții prin astronomie" unde se spune: *peritissimus doctor noster Plato* - „Platon, învățătorul nostre foarte priceput"[30],

---

[28] The *Opus Majus* of Roger Bacon Edited, with Introduction and Analytical Table by John Henry Bridges, Volume I, p. 16. Varianta latină cea mai apropiată a formulei „where both are friends, it is right to prefer truth" („când ambii sunt prieteni, este drept să fie preferat adevărul") o aflăm în capitolul V, p. 12 unde sunt amintiți Ciprian (*consuetudo sine veritate vetustas erroris est, propter quod relicto errore, sequamur veritatem*), Augustin (*veritate manifesta, cedat consuetudo veritati, quia consuetudinem veritas et ratio semper excludit*), şi Isidor (*usus auctoritati cedat; pravum usum lex et ratio vincat*).

[29] Aceea atribuită lui Ammonius Hermiae, cf. *Dictionary of Quotations* (Classical), by Thomas Benfield Harbottle, p. 527 - *Philos Mèn Socrátes, alla philtéra he àletheia /Amicus quidem Socrates sed magis amica veritas*. Ammonius, am spus, era fiul lui Hermeias şi poate confuzia onomastică mai poate ceva explica. Adică, după moartea lui Platon, Aristotel se retrage la o mai veche cunoştință pe care o cunoscuse la Academie şi care „se ridicase de la statutul de sclav la cel de conducător al cetăților Atarneus şi Assos din Mysia şi strânsese în jurul său un mic cerc platonician" (David Ross, *Aristotel*, p. 14) şi cu a cărui fiică sau nepoată (Pythias) Aristotel s-a şi căsătorit. Cum se numea personajul? Aici este surpriza: Hermeias! Poate fi o explicație bazată pe o confuzie de nume!, câte n-au mai fost!, informații suplimentare am furnizat în *supra*, secvența B.

[30] Pseudo-Aristotel, *Secretul Secretelor*, ediție bilingvă text latin emendat, traducere, notă introductivă, note şi postfață de Luciana Cioca, Editura Polirom, Iaşi, 2017, pp. 98-99.

Scanned with OKEN Scanner

şi observăm prezența ocurenței *doctor noster Plato* în *Secretul Secretelor* urmată de aceea a lui Bacon - *Platonis, doctoris nostri.* Referințele la *Liber Secretorum* par să fie o eroare a lui Bacon[31], nu este exclusă o confuzie pe care Bacon să o fi făcut între *Secretum Secretorum* şi *Liber de dictis philosophorum antiquorum/Liber philosophorum moralium antiquorum* [32].

Pe de altă parte, dacă urmăm mărturia lui Bacon din capitolul VII după care versiunea II, citată aici vine din *Vita Latina*, putem spune că pentru parafraza din *Etica Nicomahică* (1096 a), Bacon nu poate fi îndatorat doar variantei *Vita Latina* şi pentru aceea că în timpul vieții lui pasajul nu a putut fi identificat ca venind din prima carte a *Eticii Nicomahice*, plus că Platon nu este amintit în mod expres de Aristotel în textul *Eticii*. Bacon pare să fi cunoscut *Etica Nicomahică* în traducerea lui Robert Grosseteste şi după compilațiile comentariilor greceşti ale lui Eustratius în primul rând. Numai că dacă ştia aşa ceva îşi dădea seama că 1096 a se referă la Platon[33].

Harris Rackham[34] susține că Aristotel asumă în scrierile sale o profundă cunoaştere a lui Platon şi spiritul în care diferă de acesta poate fi văzut în binecunoscutul pasaj din *Etica Nicomahică* - 1096 a. Iar în nota *a* de la p. X, Rackham spune cu privire la pasajul amintit cum că propoziția în sine, copiată de la Platon (şi aici Rackham nu are dreptate - n.m.), a devenit proverbială, iar forma *Amicus Plato sed magis* (sau *sed maior*) *veritas* a traversat veacurilor. Cât despre „deşi le iubim pe amândouă, este pentru noi o datorie sacră să punem adevărul mai presus de prietenie", Rackham crede că ar fi vorba despre un vers citat, nu ne spune cum şi nici de unde[35], asta e!.

Roger Bacon rămâne un filosof la locul lui, le cam încurcă, acestea erau vremurile, arabii dictau!, bine ne-au făcut, şi asta vorbind chiar după literă.

---

[31] Leonardo Tarán, *op. cit.*, p. 39.

[32] Pentru completări se pot vedea cu deplin folos pp. 9, 346-348, 363, 368-369, 370-371 din Pseudo-Aristotel, *Secretul Secretelor*, intervențiile Lucianei Cioca, bine venite. În *Opus Majus*, *Prima pars*, Bacon trimite la *Libro Secretorum* în capitolele IV, VII, IX.

[33] Leonardo Tarán, *op. cit.*, p. 39.

[34] Harris Rackham, „Introduction" to Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, The Loeb Classical Library, with an English translation by H. Rackham, Harvard University Press, London, MCMLVI, „Introduction", pp. IX-X.

[35] *Ibidem*, p. 17, nota d.

Scanned with OKEN Scanner

4. Sfântul Toma – *in doctrina mugitum*[36]

Următorul autor de luat în seamă este, se putea altfel?, Sfântul Toma. Spune în *Sententia libri Ethicorum*, Liber 1, Lectio 6 multe lucrui, să vedem şi ce, şi pe larg şi pe lung[37]:

1. *Quod autem universale et cetera. Postquam philosophus improbavit opiniones ponentium felicitatem in aliquo manifestorum bonorum, hic improbat opinionem ponentium felicitatem in quodam bono separato. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod necessarium est inquirere de hac opinione. Secundo incipit eam improbare, ibi, ferentes autem opinionem hanc et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit utilitatem huius inquisitionis. Secundo ostendit quid videatur huic inquisitioni repugnare, ibi: etsi obvia tali quaestione facta et cetera. Tertio ostendit, quod illud non debeat retrahere ab inquisitione huius veritatis ibi, videbitur autem utique melius et cetera. Circa primum considerandum est, quod illud bonum separatum in quo Platonici ponebant hominis felicitatem consistere, dicebant esse universale bonum per cuius participationem omnia bona dicuntur. Dicit ergo quod perscrutari de hoc universali bono an sit, et inquirere qualiter esse ponatur, forsitan est melius, quam inquirere de praemissis opinionibus; eius enim inquisitio magis est philosophica, utpote magis pertinens ad considerationem veri boni et ultimi finis quam praemissae, si ipsae opiniones secundum se considerentur. Si autem considerentur secundum quod pertinent ad propositum, inquirere de praemissis opinionibus, magis videtur fuisse conveniens proposito. Et ideo dixit forsitan, quod est adverbium dubitandi.* / "Ceea ce însă (este) universal etc. După ce Filosoful a respins opiniile celor care pun fericirea într-unul dintre bunurile evidente, aici respinge opinia celor care pun fericirea într-un oarecare bine separat/distinct. Iar cu privire la aceasta, recurge la două (argumente). Mai întâi

---

[36] Era cam posac, colegii glumeau pe seama atitudinii lui tăcute şi a moliciunii sale fizice, l-au numit „boul mut al Siciliei". Se spune că Albert cel Mare ar fi făcut acest scurt comentariu: „Noi îl numim bou mut, dar el, prin doctrina sa, va scoate un muget care va răsuna în toată. lumea", iar Albert a fost „un Socrate al lui Toma" (Frederick Copleston, *Istoria Filosofiei*, II, *Filosofia Medievală*, p. 302), ştia bine ce spune, revin asupra chestiunii mai la vale.

[37] Sancti Thomae de Aquino, *Sententia libri Ethicorum.* Liber I, Lectio 6, textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Din Liber I, mă interesează în special Lectio 6, paragrafele 4-5, ele sunt în joc. Oricum, *sine Thomas, muttus esset Aristotelis*!

Scanned with OKEN Scanner

arată că este necesar să se cerceteze cu privire la această opinie. În al doilea rând, începe să o respingă, acolo (unde zice în text): «cei care susțin această opinie etc». Cu privire la prima recurge la trei (argumente). Mai întâi, prezintă utilitatea acestei cercetări. Apoi arată ce pare să se opună acestei cercetări, acolo (unde zice în text): «şi chiar dacă (sunt) ca opuse unei astfel de chestiuni etc». În al treilea rând arată că acela nu trebuie sustras din cercetarea acestui adevăr, acolo (unde zice în text): «dar va părea oricum mai bine etc». Cu privire la prima, trebuie luat în considerare faptul că platonicienii spuneau că acel bine separat/distinct, în care considerau că şi constă fericirea omului, este binele universal, prin participarea la care toate sunt numite bune. Spune aşadar că a cerceta profund cu privire la acest bine universal, dacă există, şi a cerceta în ce fel se consideră că este e poate mai bine decât a cerceta cu privire la opiniile expuse anterior; căci cercetarea sa este mai filosofică, ca una care ține mai mult, decât cele anterioare, de considerarea adevăratului bine şi a scopului ultim, dacă înseşi opiniile sunt considerate în sine. Dacă sunt însă considerate potrivit cu ceea ce ține de temă/argument/intenție, a cerceta/cercetarea cu privire la opiniile anterioare pare să fi fost mai convenabilă decât tema/argumentul/intenția. Şi de aceea a zis «poate», care este adverb de îndoială".

2. *Deinde cum dicit etsi obvia etc., ponit quid posset eum retrahere ab inquisitione talis opinionis. Et dicit, quod huius inquisitio est contraria suae voluntati, propter hoc quod erat introducta a suis amicis, scilicet a Platonicis. Nam ipse fuit Platonis discipulus. Improbando autem eius opinionem, videbatur eius honori derogare. Ideo autem potius hic hoc dicit quam in aliis libris, in quibus opinionem Platonis improbat, quia improbare opinionem amici non est contra veritatem, quae quaeritur principaliter in speculativis, est autem contra bonos mores, de quibus principaliter agitur in hoc libro.* / "Apoi, când spune «şi chiar dacă opuse etc», expune ce ar putea el să excludă de la cercetarea unei astfel de opinii. Şi spune că cercetarea acesteia este contrară voinței sale, pentru faptul că fusese introdusă de prietenii săi, adică de platonicieni. Căci el însuşi a fost discipol al lui Platon. Respingând însă opinia acestuia, părea să se îndepărteze de renumele/stima lui. Însă de aceea spune aceasta mai degrabă aici decât în alte cărți în care respinge opinia lui Platon, fiindcă a respinge opinia unui prieten nu este împotriva adevărului, care se cercetează în principal în (științele) speculative; este însă împotriva bunelor moravuri, despre care în principal se tratează în această carte".

3. *Deinde cum dicit: videbitur autem utique etc., ostendit quod hoc eum non debet retrahere. Quia videbitur melius esse, idest magis honestum et ad*

Scanned with OKEN Scanner

bonos mores pertinens, et etiam omnino oportere ut homo non vereatur impugnare familiares suos pro salute veritatis. Est enim hoc adeo necessarium ad bonos mores, ut sine hoc virtus conservari non possit. Nisi enim homo veritatem familiaribus praeferret, consequens esset, quod homo falsa iudicia et falsa testimonia proferret pro defensione amicorum. Quod est contra virtutem. Et quamvis aliter, id est alia ratione pertinente ad omnes homines veritas sit praeferenda amicis, specialiter tamen hoc oportet facere philosophos, qui sunt professores sapientiae, quae est cognitio veritatis. / "Apoi, când spune: «însă va părea oricum etc», arată că el nu trebuie să excludă aceasta. Fiindcă va (vrea) ca omul să nu se ruşineze să se contrazică cu apropiații săi pentru salvarea adevărului. Părea că este mai bine, adică mai onest şi privitor la bunele moravuri, şi chiar trebuie fără îndoială. Însă aceasta este atât de necesară pentru bunele moravuri, încât fără aceasta virtutea nu poate fi păstrată. Căci doar dacă omul pune mai presus adevărul decât pe cei apropiați, consecința ar fi că omul ar profera false judecăți şi false mărturii pentru apărarea prietenilor. Ceea ce este contrar virtuții. Şi cu toate că de altfel, adică dintr-o altă rațiune care îi priveşte pe toți oamenii, adevărul trebuie să fie pus mai presus de prieteni/prietenie, totuşi în mod special aceasta trebuie să o facă filosofii, care sunt mărturisitori/maeştri ai înțelepciunii, care este cunoaştere a adevărului".

4. *Quod autem oporteat veritatem praeferre amicis, ostendit hac ratione. Quia ei qui est magis amicus, magis est deferendum. Cum autem amicitiam habeamus ad ambo, scilicet ad veritatem et ad hominem, magis debemus veritatem amare quam hominem, quia hominem praecipue debemus amare propter veritatem et propter virtutem ut in VIII huius dicetur. Veritas autem est amicus superexcellens cui debetur reverentia honoris; est etiam veritas quiddam divinum, in Deo enim primo et principaliter invenitur. Et ideo concludit, quod sanctum est praehonorare veritatem hominibus amicis.* / „Dar, deoarece este necesar ca adevărul să fie preferat în fața prietenilor, acest fapt devine evident conform acestui motiv. Pentru că cel ce îi este mai prieten, acela trebuie să fie onorat mai mult. Dar când avem/nutrim prietenie pentru ambele (aspecte), adică pentru adevăr şi pentru om, mai mult trebuie să iubim adevărul decât omul, pentru că pe om trebuie să îl iubim în special conform adevărului şi conform virtuții precum se spune în (cartea) a VIII-a a acestuia (Aristotel – n.m.). Dar adevărul este prietenul supra-excelent căruia i se cuvine considerația onoarei; în plus, adevărul este ceva divin, căci mai întâi şi în primul rând este întâlnit la Dumnezeu. Şi din acest motiv se deduce că este sfânt să preaonorezi adevărul în fața prietenului uman".

Scanned with OKEN Scanner

5. *Dicit enim Andronicus Peripateticus*[38], *quod sanctitas est quae facit fideles et servantes ea quae ad Deum iusta. Haec etiam fuit sententia Platonis, qui reprobans opinionem Socratis magistri sui dixit quod oportet de veritate magis curare quam de aliquo alio; et alibi dicit: amicus quidem Socrates sed magis amica veritas; et in alio loco: de Socrate quidem parum est curandum, de veritate autem multum* (cu trimitere la *Phaidon* 91 c – n.m.). / „Căci Andronicus Peripateticul spune că sfinţenia este cea care îi face credincioşi şi slujitori, prin ea aceştia (sunt) drepţi la Dumnezeu. În plus, aceasta a fost fraza lui Platon care respinge opinia magistrului său Socrate care a spus că este necesar ca cineva să se preocupe de adevăr mai mult decât de orice alt lucru şi în altă parte spune: cu adevărat Socrate îmi este prieten, dar mai prieten îmi este adevărul (ştim bine, Platon nu a spus/scris nicăieri aşa-ceva. Trimiterea este la *Republica*, 595 c, readuc în atenţie fragmentul: „Şi totuşi, nu trebuie preţuit un om înaintea adevărului" – n.m.); şi în alt loc: cu adevărat puţin trebuie să se preocupe cineva de Socrate, dar mai mult de adevăr" [aici se trimite la *Phaidon*, 91 c, reamintesc textul: „Voi însă, dacă o să vreţi să-mi urmaţi sfatul, defel să nu vă faceţi griji

[38] Comentator vechi (*palaioi exêgêtai*) al lui Aristotel (*mnémes aghios* - expansiunea esoterică aristotelică i se datorează chiar dacă nu este foarte clar de ce! - vezi finalul acestei note), „filosoful peripatetic Andronicus din Rhodos a publicat, după copiile făcute de Tyrannion, o ediţie completă, care devine de acum clasică, şi a aşezat scrierile lui Aristotel într-o ordine care a devenit tradiţională. [...]. Lucrările de logică ale lui Aristotel au fost grupate în ordinea pe care o cunoaştem şi astăzi de către Andronicus din Rhodos", Anton Dumitriu, *Istoria Logicii*, Vol. 1, ediţia a III-a revăzută şi adăugită, Editura Tehnică, Bucureşti, 1993, pp. 183, 184. La fel ne spune autorul şi la p. 349. Şcoala peripatetică în lumea elenistico-romană „porneşte pe un nou drum odată cu Andronicus din Rhodos. Acesta a fost al zecelea conducător al şcolii din Atena (*i.e.* excluzându-l aici pe Aristotel), ocupând această poziţie între anii 70 şi 50 î.C., cu oarecare aproximaţie. El publică scrierile «pedagogice» ale lui Aristotel, le corectează autenticitatea şi comentează pe marginea multora dintre acestea, dând o atenţie specială logicii" (Frederick Copleston, *Istoria Filosofiei*, I, *Grecia şi Roma*, p. 381). Motivul? Unul invocat de scolastici: „trebuie să se înceapă de la logică" – *oportet a logica incipire* – Anton Dumitriu, *op. cit.*, p. 247. Vezi şi Hans B. Gottschalk, „The earliest Aristotelian Commentators", în *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, pp. 64-65. În realitate, Andronicus nu este în totalitate responsabil de renaşterea interesului pentru filosofia lui Aristotel. Această renaştere a fost, cel puţin parţial, independentă de el. Întoarcerea la Aristotel a avut forme diferite şi a implicat o mare varietate de poziţii exegetice care nu au fost neapărat legate între ele. În cele din urmă, revenirea la Aristotel nu a implicat neapărat nici acceptarea opiniilor declarate ale lui Aristotel şi nici vreo codificarea a lor sub forma comentariului.

Scanned with OKEN Scanner

pentru Socrate: păstrați-le pe toate pentru adevăr (grijile - n.m.). Așa că, de veți socoti că ce spun eu e adevărul, împărtășiți-l cu mine și voi. Iar dacă nu, îndreptați împotrivă-mi toate argumentele voastre, pentru a vă feri să cădeți împreună cu mine în greșala către care m-ar putea duce avântul meu. Iar eu apoi să plec, lăsând înfipt în voi, ca o albină, acul meu (*hosper melitta - to kentron*)]"[39].

6. *Deinde cum dicit: ferentes autem hanc opinionem etc., improbat positionem Platonis dicentem quod felicitas hominis consistit in quadam*

---

[39] Teoria „adevărului adecvație" e în joc. Toma pleacă de la Aristotel, acesta pleacă de la Platon. Care e mica istorie? Două locuri din Platon, trei din Aristotel și două din Toma, nu am făcut inventarul complet, se înțelege. Iată ce spune Platon în *Cratylos*, 385 b, într-o discuție dintre Socrate și Hermogenes: „și nu-i așa că aceea (rostirea - n.m.) care ar exprima realitățile cum sunt, e adevărată, cea cum nu sunt, falsă"? *Sofistul*, 263 b, îl are în vedere pe Străinul din Elea, purtătorul de cuvânt al lui Platon, altul decât Socrate în acest dialog, care spune lui Theaitetos: „vorbirea adevărată dă glas celor ce sunt". Ce spune Aristotel în *Metafizica*, 1011 b: „Lucrul e evident dacă ne lămurim mai întâi ce înțelegem prin adevărat și fals. A enunța că ceea ce este nu este, sau că ceea ce nu este – este, constituie o propoziție falsă; dimpotrivă, o enunțare adevărată e aceea prin care spui că este ceea ce este și că nu este ceea ce nu este", traducere Ștefan Bezdechi, p. 156. În traducerea lui A. Cornea, p. 179 textul sună astfel: „căci faptul de a spune că *ceea-ce-este* nu este sau că *ceea-ce-nu-este* este reprezintă un fals, în timp ce a spune că *ceea-ce-este* este și că *ceea-ce-nu-este* nu este reprezintă un adevăr". Aflu un alt loc în *Categorii* (Aristotel, *Organon*, I, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, Editura IRI, București, 1997, 12 b): „Căci după cum afirmația este opusă negației, ca în cele două propoziții: «el șade» și «el nu șade», tot așa faptul care constituie materia propoziției într-un caz este opus aceleia din celălalt caz, adică șederea lui la neșederea lui" (exemplul va fi preluat de Toma cu aplicație pe cazul Socrate în *Summa Theologica*, I, Q. 16, Art. 8, traducere de Alexander Baumgarten (coordonator), Editura Polirom, Iași, 2009, p. 201). Iar în *Despre interpretare* (ediția Mircea Florian, 16 a) citim: „Căci atât adevărul, cât și eroarea implică numaidecât unirea și separația" (adică adecvația implică unirea, separarea implică inadecvarea/separația - n.m.). Sinteza lui Toma este: *Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem* - „De aceea adevărul se definește ca adecvare a intelectului și a lucrului. De aceea a cunoaște această conformitate înseamnă a cunoaște adevărul" - *Summa Theologica*, I, Q. 16, Art. 2, p. 194, ed. cit., și *Quae quidem consistit in conformitate intellectus et rei* - *Ibidem*, I, Q. 16, Art. 8 - „Dar aceasta constă în conformitatea intelectului și a lucrului". Problema reapare în *Quaestiones disputatae de veritate*, Q, I, Art. 1 (*Et primo quaeritur quid est veritas*?), Art. 2 (*Secundo quaeritur utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus*) și Art. 3 (*Tertio quaeritur utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente*).

Scanned with OKEN Scanner

communi idea boni. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod non est una communis idea boni. Secundo ostendit, quod etiam si esset, non consisteret in ea humana felicitas, ibi: sed forte haec quidem relinquendum est nunc et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod non sit una communis idea boni. Secundo inquirit de modo loquendi, quo Platonici hanc ideam nominabant, ibi, quaeret autem utique aliquis et cetera. Circa primum considerandum est, quod Aristoteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum, a quo dependerent omnia bona, nam et ipse Aristotiles in XII metaphysicae ponit quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur, sicut exercitus ad bonum ducis. Improbat autem opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat illud bonum separatum esse quamdam ideam communem omnium bonorum. Ad quod quidem improbandum utitur triplici ratione. / "Apoi, când spune: «cei care susțin această opinie etc», respinge opinia lui Platon care spune că fericirea omului constă într-o anumită idee comună de bine. Şi cu privire la aceasta aduce două (argumente). Mai întâi, arată că nu există o (singură) idee comună de bine. În al doilea rând arată că, chiar dacă ar exista (o idee comună de bine), fericirea omenească nu ar consta în ea, acolo (unde zice în text): «dar poate chiar şi aceasta trebuie abandonată acum etc». Cu privire la primul (argument), face două (argumente). Mai întâi, arată că nu există o (singură) idee comună de bine. Apoi, cercetează cu privire la modul exprimării, prin care platonicienii numeau această idee, acolo (unde zice în text): «ar putea oricum întreba cineva etc». Cu privire la primul (argument) trebuie să ținem cont că Aristotel[40] nu intenționează să respingă opinia lui Platon cu privire la faptul că ar considera un bine separat, de la care derivă toate cele bune, căci însuşi Aristotel în *Metafizica* XII consideră un anumit bine separat de întregul univers, în raport cu care se

[40] Bine citesc într-un loc: „Când Toma a devenit oaspetele lui Aristotel, el a crezut ce-a vrut", Alexander Baumgarten, *7 idei înrâuritoare ale lui Aristotel*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012, p. 35, şi nu ştiu de ce am strania senzație, că Toma este față de Platon şi Aristotel precum Platon față de Parmenide şi Heraclit. „Aristotel pare să-şi reamintească, brusc, ceva de la Platon, şi schimbă neaşteptat ordinea discursului", *Ibidem*, p. 86. Chestiunea este de pus în legătură şi cu faptul că „«albertismul» este un neoplatonism creştin mult mai deschis şi mai orientat către mistică decât «tomismul»" – cf. Fergus Kerr, *Pe urmele lui Toma De Aquino. Variante ale tomismului*, traducere de Alex Moldovan, Editura Sapientia, Iaşi, 2013, nota 9, p. 22. Cu siguranță şi pentru că „O filozofie este în primul rând un filozof, iar această evidență nu se schimbă nici când filozoful este în primul rând un teolog" – cf. Étienne Gilson, *Tomismul. Introducere în filozofia Sfântului Toma D'Aquino*, traducere din franceză de Adrian Niță, traducere din latină de Lucia Wald, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 42.

Scanned with OKEN Scanner

ordonează întregul univers, așa cum armata (se ordonează) în raport cu un conducător bun. Dar respinge opinia lui Platon cu privire la faptul că (acesta) considera că acel bine separat este o anumită idee comună a tuturor celor bune. Pentru a respinge aceasta, folosește un raționament întreit".

7. *Quarum prima sumitur ex ipsa positione Platonicorum, qui non faciebant aliquam ideam in illis generibus in quibus invenitur prius et posterius, sicut patet in numeris. Nam binarius naturaliter prior est ternario et sic inde, et ideo non dicebant Platonici, quod numerus communis esset quaedam idea separata; ponebant autem singulos numeros ideales separatos, puta binarium, ternarium et similia. Et huius ratio est, quia ea in quibus invenitur prius et posterius, non videntur esse unius ordinis, et per consequens nec aequaliter unam ideam participare. Sed in bonis invenitur prius et posterius. Quod manifestat ex hoc, quod bonum invenitur in eo quodquidest, id est in substantia, et similiter in qualitate et etiam in aliis generibus; manifestum est autem, quod illud quod est ens per seipsum, scilicet substantia, est naturaliter prior omnibus his quae non habent esse nisi in comparatione ad substantiam, sicut est quantitas, quae est mensura substantiae, et qualitas, quae est dispositio substantiae, et ad aliquid, quod est habitudo substantiae. Et idem est in aliis generibus, quae omnia assimilantur propagini entis, idest substantiae, quae est principaliter ens, a qua propaginantur et derivantur omnia alia genera. Quae etiam in tantum dicuntur entia, inquantum accidunt substantiae. Et ex hoc concludit, quod non potest esse quaedam communis idea boni.* / "Primul dintre acestea se deduce din însăși poziția platonicienilor, care nu admiteau vreo idee în acele genuri în care se întâlnește anterior și posterior, așa cum e limpede în (cazul) numerelor. Căci doi este în mod natural anterior lui trei și așa mai departe, și de aceea platonicienii nu spuneau că numărul ar fi o anumită idee comună separată; considerau însă că fiecare număr (este) ideal separat, cum ar fi doi, trei și altele asemenea. Rațiunea acestui fapt este că în cele în care se întâlnește anterior și posterior nu par să aparțină unei (singure) ordini și, în consecință, nici, respectiv, (nu par) să participe aceeași idee. Dar în cele bune se întâlnește anterior și posterior. Acest fapt se vădește din aceea că binele se găsește în ceea ce este (pentru a fi) ceva (*in eo quodquidest*), adică în substanță, și în mod asemănător în calitate și în alte genuri; este evident însă că ceea ce este ființă prin sine însăși (*quod est ens per seipsum*), adică substanța, este în mod natural anterioară tuturor celor care nu au ființă (*esse*) decât în raport cu substanța, așa cum este cantitatea, care este măsura substanței, și calitatea, care este dispunerea/dispoziția substanței, și (în raport) cu ceva care este felul de a fi

Scanned with OKEN Scanner

(*habitudo*) al substanței. Şi la fel este şi în alte genuri, care, toate, sunt asimilate descendenței/propagării ființei, adică substanței, care este în principal ființa, de la care se propagă şi derivă toate celelalte genuri. Acestea sunt numite ființe în măsura în care sunt accidente (*accidunt*) ale substanței. Din aceasta se conchide că nu poate exista o anumită idee comună de bine".

8. *Secundam rationem ponit ibi amplius quia bonum et cetera. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod Plato ponebat ideam esse rationem et essentiam omnium eorum, quae ideam participant. Ex quo sequitur, quod eorum quorum non est una ratio communis, non possit esse una idea. Sed diversorum praedicamentorum non est una ratio communis. Nihil enim univoce de his praedicatur. Bonum autem sicut et ens, cum quo convertitur, invenitur in quolibet praedicamento; sicut in quod quid est, id est in substantia, bonum dicitur Deus, in quo non cadit malitia, et intellectus, qui semper est rectus. In qualitate autem virtus, quae bonum facit habentem. In quantitate autem commensuratum, quod est bonum in quolibet quod subditur mensurae. In ad aliquid autem bonum est utile, quod est relatum in debitum finem. In quando autem tempus, scilicet opportunum, et in ubi locus congruus ad ambulandum, sicut dieta. Et idem patet in aliis generibus. Manifestum est ergo, quod non est aliquod unum bonum commune, quod scilicet sit idea, vel ratio communis omnium bonorum: alioquin oporteret, quod bonum non inveniretur in omnibus praedicamentis, sed in uno solo.* / "Al doilea raționament îl plasează acolo (unde zice în text): «mai mult, fiindcă binele etc». Pentru evidența acestuia trebuie să ştim că Platon considera că ideea este rațiune şi esență a tuturor acelora la care participă ideea. Din aceasta urmează că nu poate exista o idee a acelor (lucruri) care nu au o rațiune comună. Dar nu există o rațiune comună a diferitelor predicamente. Căci nimic nu se predică despre acestea în mod univoc. Iar binele, precum şi ființa cu care este convertibil, se găseşte în orice predicament; după cum în ceea ce este (pentru a fi) ceva (*in quod quid est*) binele este numit Dumnezeu, în care nu există rău (tate), şi intelectul care este întotdeauna drept (este numit bine). În calitate însă, (bine este numită) virtutea, care îl face bun pe cel care (o) are. În cantitate însă, (bine este numită) proporția (*commensuratum*), care este binele în orice se supune măsurării. În raport cu ceva însă, binele este utilul, care se află în relație cu scopul cuvenit. În durată însă, (bine este numit) timpul, adică cel oportun/potrivit, iar în spațiu locul potrivit pentru plimbare, precum (plimbările) de o zi. Acelaşi lucru este evident în celelalte genuri. Este clar aşadar că nu există un anumit bine comun, care să

Scanned with OKEN Scanner

fie adică idee sau rațiune comună tuturor celor bune: altminteri ar trebui ca binele să nu se găsească în toate predicamentele, ci într-unul singur".

9. *Tertiam rationem ponit ibi amplius autem quia eorum quae sunt et cetera. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut Plato ponebat quod res extra animam existentes assequuntur formam generis vel speciei per hoc quod participant ideam, ita anima formatur per scientiam ex hoc quod participat ideam, ita quod anima non cognoscit lapidem nisi per hoc quod participat ideam lapidis, ex quo sequitur quod omnium eorum, quae habent unam ideam, est una scientia. Si ergo omnium bonorum esset una idea, sequeretur quod omnia bona pertinerent ad considerationem unius scientiae. Hoc autem videmus esse falsum, etiam quantum ad bona quae sunt in uno praedicamento (quod (dicit) addit, ne aliquis diversificationes scientiarum attribueret diversitati praedicamentorum): tempus enim quod est ex congruitate considerat quidem in rebus bellicis militaris, in aegritudinibus autem medicinalis, in laboribus autem exercitativa. Relinquitur ergo quod non est una communis idea bonorum.* / "Al treilea raționament îl plasează acolo (unde spune): «mai mult însă, fiindcă a acelora care sunt etc». Pentru evidența acestuia trebuie să ştim că, după cum Platon considera că lucrurile care există în afara sufletului dobândesc forma genului sau a speciei prin aceea că participă ideea, (tot) astfel sufletul se formează prin cunoaştere/ştiință, din faptul că participă ideea, aşa încât sufletul nu cunoaşte piatra decât prin faptul că participă ideea de piatră; din aceasta urmează că există o (singură) cunoaştere/ştiință a acelora/despre care au o (singură) idee. Aşadar, dacă ar exista o (singură) idee a tuturor celor bune, ar urma că toate cele bune ar ține de cercetarea unei (singure) ştiințe. Dar vedem că acest lucru este fals, chiar şi în ceea ce priveşte cele bune care sunt într-un predicament - ceea ce (el) adaugă, pentru ca nu cumva cineva să atribuie diversitățile ştiințelor diversității predicamentelor -: căci timpul/momentul care constă în oportunitate este considerat de ştiința militară în treburile războinice, de ştiința medicală în boli, şi de ştiința antrenamentului în eforturi/exerciții. Rămâne aşadar că nu există o (singură) idee comună a celor bune".

Vreau să revin cumva asupra anecdoticii cu privire, iată!, la „tăcerile" lui Toma plecând de la „tăcerile" lui Homer, inclusiv cele ale lui Boethius. Lucrurile sunt legate în special de perioada Cologne în care un tânăr călugăr, Toma, îşi duce viața într-o mănăstire destinată studiilor. Citez semnificativ: "Tăcerea era o regulă în mănăstire, în afara orelor de recreație. Toma, insistă Guglielmo di Tocco (primul biograf al lui Toma - n.m.), «a început să fie deosebit de taciturn şi retras, silitor la studiu şi pios în rugăciune». «Taciturn,

Scanned with OKEN Scanner

ascundea sub voalul unei uimitoare simplități tot ceea ce învăța de la profesorul său şi ceea ce Dumnezeu îi insufla cu mizericordie». «Rămânea aproape mut în afara oricărei discuții exterioare: în felul acesta, putea să fie mai locvace, în secret, cu gândurile sale». Aşadar, există multe feluri de taciturni. Nu putem să avem întotdeauna încredere în ei. Introvertiții, cum sunt numiți în zilele noastre, nu înlesnesc conversația atât de necesară între oameni. Iar proverbul spune că trebuie să te temi de apa prea liniştită la suprafață. Acesta era motivul pentru care se temeau şi colegii lui Toma. Şi cum el era corpolent, îl numiră «boul taciturn din Sicilia» (nu prea o nimereşte autorul aici, vedem mai la vale - n.m.). Tăcerea lui era însă un izvor de bogăție pentru el şi pentru ceilalți. Unul dintre colegii săi, crezându-l un pic întârziat la minte, se oferi, într-o zi, din milă fraternă, să-i explice şi să-l ajute să învețe o lecție predată de Albert despre *Numele Divine*. Toma acceptă cu modestie şi cu recunoştință. Pe parcursul învățării lecției însă, rolurile se inversară. Toma cunoştea mult mai multe lucruri decât meditatorul lui ocazional. Aflând de acest lucru, magistrul studenților îi vorbi magistrului Albert. Acesta din urmă îi ceru fratelui Tomas să binevoiască a îndeplini rolul de apărător al cauzei în cadrul discuțiilor solemne ce erau organizate cu regularitate în jurul chestiunilor teologice şi filosofice. Studentul se achită cu o aşa măiestrie, încât Albert îi spuse: «Frate Toma, nu pari a juca rolul cuiva ce răspunde doar la obiecții, ci pe cel al unui magistru ce rezolvă chestiunea cu mare pricepere». «Nu văd cum aş putea răspunde altfel», spuse cu simplitate Toma. Se pare că atunci Albert le-ar fi zis celor prezenți: «L-ați poreclit boul taciturn; într-o bună zi, când îşi va expune doctrina sa, acest bou va scoate un muget care se va răspândi în întreaga lume». Un lucru e sigur, şi anume acela că magistrul Albert înțelesese care era valoarea intelectuală şi spirituală a discipolului său. [...]. Douăzeci şi cinci de ani mai târziu, după ce magistrul Toma moare la vârsta de nici cincizeci de ani, bătrânul magistru Albert, în vârstă de optzeci de ani, se va întoarce de la Köln la Paris pentru a apăra doctrina fostului său student"[41].

Câteva adnotări față cu povestea tocmai prezentată. Iată locurile cu pricina: *Qui cum sub velamine mirae simplicitatis taciturnus absconderet*; / „şi sub vălul unei simplități minunate şi-a ascuns tăcerea" („taciturnitatea" - n.m.);

[41] Frumoasă povestea lui Michel De Paillerets, *Viața Sfântului Toma De Aquino*, traducere din franceză de Dan Burcea, Editura Sapientia, Iaşi, 2007, pp. 39-41. „Vous appelez celui-ci un bœuf muet; mais le temps vient où par sa doctrine il poussera de tels mugissements qu'on les entendra dans tout l'univers", aşa apare în traducerea lui A.-D. Sertillanges, O.P., *Saint Thomas D'Aquin*, Flammarion, Paris, 1931, p. 29

Scanned with OKEN Scanner

coeperunt eum Fratres vocare bovem mutum, ignorantes de eo futurum in doctrina mugitum; / „frații au început să-l numească boul mut (și *mutus* adună deopotrivă în limba latină și tăcerea și stupiditatea în sensul de a nu fi înțeles de ceilalți, nu de prostie - n.m.), nu știau ce răsunet/ecou va avea doctrina lui"; *Magistrum Albertum dixisse per spiritum prophetiae*: *Nos vocamus istum bovem mutum*; *sed ipse adhuc talem dabit in doctrina mugitum, quod in toto mundo sonabit. Quod dictum propheticum est veraciter adimpletum*: *non in toto mundo, inter fidles, dum ejus doctrina diffunditur*; / „L-am poreclit boul taciturn; într-o bună zi, când își va expune doctrina sa, acest bou va scoate un muget care se va răspândi în întreaga lume"[42].

Este foarte adevărat că și anecdotele ne spun câte ceva despre cum era perceput Toma de contemporani. Spre exemplu, repet, era numit „boul mut" din Sicilia. Cu siguranță faptul că Toma era un taciturn a atras și porecla, asta se întâmpla pe când încă era la Cologne (1248-1252, timp în care Toma se ocupă chiar de *Etica Nicomahică*). Albert cel Mare îl apără profetic: îi spune-ți „boul mut/taciturn", dar el va face să răsune (de fapt „să mugească" – *doctrina mugitum*; ca în *Isaia* 51, 15: „Eu sunt Domnul Dumnezeul Care stârnesc marea și face să mugească valurile ei" - n.m.) așa de puternic doctrina lui încât ecoul se va auzi în întreaga lume[43]. Ceilalți nu erau altceva decât *ignorantes de eo futurum in doctrina mugitum*.

Mai aflu în alt loc o altă variantă în care porecla e dată din pricina masivității lui Toma: era așa de mare încât din pricina masivității era poreclit "boul sicilian". Când trecea, țăranii de pe câmp își lăsau treburile și veneau mai aproape să-l privească plini de admirație pentru masivitatea și frumusețea lui[44], poate că bieții țărani nici nu aveau așa de multă treabă!

---

[42] Prima biografie a lui Toma este a lui Taco și e compusă pentru canonizarea lui Toma (1323) - Guillelm de Tacco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, în *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis*, Notis Historicis et Criticis Illustrati. Curis et Labore D. Prümmer, O.P., In Universitate Friburgi Helvetiorum Proffesoris, Tolosae. *Apud* Ed. Privat, Bibliopolam, Via dicta «des Arts», 1911, pp. 77, 78, 79 , cap. XII. Iar în cap. III Tacco îl descrie astfel pe Toma: *Coepit miro modo taciturnus esse in silentio, in studio assiduus, in oratione devotus, interius colligens in memoria quad postmodum effunderet in doctrina*. Vezi și William Turner, *History of Philosophy*, Boston, U.S.A., and London, Gin & Company, Publishers, The Atheneum Press, 1903, pp. 344-345.

[43] Jean-Pierre Torrel, O.P., *Saint Thomas Aquinas,* Volume 1, *The Person and His Work*, translated by Robert Royal, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2005, p. 26.

[44] Marie-Hyacinthe Laurent, „Un légendier dominicain peu connu", în *Analecta Bollandiana,* t. 58, 1940, p. 43.

Scanned with OKEN Scanner

Şi încă puţin despre anecdotică şi umor, este vorba despre „beţia cumpătată" (*sobria ebrietas*), expresie a filosofilor platonicieni[45]. E o mică dispută între Bonaventura şi Toma[46]. „Bonaventura, maestrul Fraţilor Minoriţi, [...] se declară mai sensibil la intruziune decât la coerenţă, evocă visul Sfântului Ieronim flagelat la Judecata de Apoi pentru vina de a-i fi plăcut compania lui Cicero şi denunţă, după mulţi alţii, inclusiv după Predicatori (adică dominicani, *Ordo Praedicatorum* - OP, şi pesemne Toma nu vrea să rămână fără de răspuns la mica înţepătură „bonaventuristă" - n.m.), recursul la filosofi: Aceasta înseamnă să amesteci cu apă vinul curat al Cuvântului lui Dumnezeu, scria el.

---

[45] Vinul este, vrem nu vrem, marele companion al culturii şi al culturilor. Experienţa lui este dublă: coboară spiritul sau îl ridică, dar numai ca simbol, nu ca materie toxică este vinul legat experienţei spirituale ascendente. Există şi o *ebrietas spiritus* antică, după cum a existat şi *sacra prostituatis*. Philon din Alexandria „consacră" sintagma *sobra ebrietas* (în *De ebrietate. De sobrietate*, volumes 11 et 12, 1952, p. 164, „De l'ivresse". „De la sobriété". Sur *Genèse* IX, 21-27. Noe „A băut vin, s-a îmbătat şi s-a dezgolit în mijlocul cortului său", *Bibensque vinum inebriatus est, et nudatus in tabernaculo suo – Facerea* 9, 21). La divinitate se ajunge prin extaz, nu prin raţiune, eminenţa şi infailibilitatea divinităţii sunt absolute, efectul lui *sobria ebrietas* e contemplaţia divinului. E de făcut o diferenţă între „beţia corporală" şi „beţia duhului", ultima este curată şi oferă acces la experienţa divină. E acelaşi lucru cu „nebunii" întru Cristos. Tradiţia mistică de tip creştin, de la Origen la franciscani, cistercieni, benedictini şi carmeliţi a introdus tema „beţiei spirituale" ca unire a sufletului cu divinitatea. Numai în acest fel înălţarea plină de bucurie a omului la divinitate poate fi considerată un fel de „intoxicare". Augustin intervine şi el, vorbeşte despre beţia cauzată de ingerarea nemăsurată a vinului (*vinum imoderate*) care face să se piardă minţile (*mentem perdere*), după cum vorbeşte despre „beţia cumpătată a vinului", şi Augustin trimite aici la *Hymnus Splendor paternae gloriae*, imnul lui Ambrozie despre care este şi vorba în locul amintit - *Confesiuni*, V, XIII (Ambrozie spune: *laeti bibamus sobriam, ebrietatem spiritus*, PL, 16, col. 1411). Coborârea aceasta trebuie transformată în aşa fel încât pierderea raţiunii (*perit quodammodo humana mens*) să urce, să fie ascendentă. Funcţia noetică trebuie accesată, aceea a iubirii însoţită de *sobria hilaritas* şi care nu este altceva decât *abundentia jucunditatis in corde et vehemens jubilatio mentis*. Impulsurile dionysiace nu au a participa la aşa ceva, misticul trebuie să intre în Noaptea Duhului, în credinţa întunecată şi pură. Numai atunci „sobrietatul" şi „ebrietatul", căci una sunt, se poate/pot bucura de vinul al doilea din Cana Galileii. Ca în *Psalmul* 103, 15: *Et vinum laetificet cor hominis* – „vinul înveseleşte inima omului", numai să ştie omul şi cum, şi de ce şi cât! Căci nu mereu *En oinō alētheia*, după cum „adevărul e în vin, dar nu şi pe etichetă", *In vino veritas, sed non in pittacio.*

[46] Motivul e la îndemână: „Sf. Toma este departe de a-l urma pe Sf. Bonaventura atunci când acesta din urmă îl exclude pe Aristotel din rândul metafizicienilor", Frederick Copleston, *Istoria Filosofiei,* II, *Filosofia Medievală*, p. 317.

Scanned with OKEN Scanner

La care Toma a răspuns, nu fără umor, reluând termenii miracolului din Cana: Aceasta nu înseamnă să amesteci apă cu vin, ci să transformi apa în vin"[47] (*Ioan* 2, 11: „Acest început al semnelor Lui l-a făcut Isus în Cana din Galileea" – *Hoc fecit initium signorum Jesus in Cana Galilaeae*. Toma se ocupă de acest episod în *Super Ioannem*, Caput 2, Lectio 1).

5. Luther – despre „frica de libertate" (de unde şi nevoia de surplus de autoritate – socratică)

Curios pentru un expansiv, sau poate că nu!, Luther a fost, pesemne!, cât se poate de conştient de urmările doctrinei sale privind predestinația, în acest loc suntem acum. Este o frică de libertate la Luther, foarte curios!, nu trimit la Freud şi la alții ca el!, nu psihanalizez copilăria lui Luther, dar frica aceasta trădează[48] o dilemă care stăpâneşte gândirea şi imaginea lui Luther despre om, de fapt despre el însuşi, aflat între neajutorare şi îndoială pe de o parte, între autoritatea de care este înfricoşat (un Dumnezeu tiranic însoțit de instituțiile sale laice pe care Luther nu le suportă), şi pe de altă parte răzvrătirea împotriva autorității Bisericii cu instituțiile ei cu tot[49], o consecință de fapt a primei lui atitudini. Acesta este locul în care începe disputa dintre Luther şi Erasmus, dintre un reformator care se vrea şi se crede profet şi un umanist care e mulțumit de a fi ferit de blestem, unul căruia *Scriptura* îi procură argumentele despărțirii de Biserica romană, altul pe care filosofia, şi nu numai, îl conservă ascultării Romei. „Iată de ce Reforma este aprofundarea unui *alt fel* de a vedea şi trăi creştinismul. [...]. Acesta este de fapt fondul comun al disputei dintre cei doi: un *alt fel* de creştinism"[50], – „creştinismul lui Luther a fost Reforma"[51]. Şi

---

[47] M.D. Chenu, *Toma D'Aquino şi Teologia*, traducere de Elena I. Burlacu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, pp. 34-35.

[48] Vasile Nechita, *Umanismul. De la gândirea scolastică la etica protestantă*, Editura Vasiliana -'98, Iaşi, 2002, p. 120.

[49] Erich Fromm, *Frica de libertate*, traducere de Magdalena Mărgărint, Editura Teora, Bucureşti, 1998, p. 75.

[50] Vasile Nechita, *op. cit.*, p. 122.

[51] Adolf Von Harnack, *Istoria Dogmei. Introducere în doctrinele creştine fundamentale*, traducere şi îngrijire ediție: Walter Fotescu, Editura Herald, Bucureşti, 2007, p. 420. Patru sunt propozițiile fundamentale ale lui Luther: Duhul Sfânt a întemeiat Biserica prin cuvântul lui Dumnezeu; acest cuvânt este proclamarea revelației lui Dumnezeu în Cristos în măsura în care trezeşte credința; singurul domeniu de competență al

Scanned with OKEN Scanner

profetul Luther se dezlănțuie şi ne spune că din porunca Domnului avem a fi duşmanii lui Erasmus şi tot de acolo avem a ne feri de cărțile lui!, nici unul nu a avut dreptate, nu până la capăt. Subtil şi discret, Erasmus atinge tot, atacă tot, fără a distruge însă nimic. Locul lui nu era în secolul XVI, Luther nu putea trăi în vreun alt secol, poate în perioada persecuțiilor, nu a scăpat nici de asta!

Povestea pe scurt[52]? Iat-o în cinci paşi, între cei doi ce putea merge mai bine altceva decât o *praeparatio evangelica*, de la Cristos la Platon nu e mare lucru de parcurs, invers e şi mai puțin, asta ne interesează.

La început s-au înțeles bine cei doi. Cardinalului Wolsey îi scrie Erasmus în mai 1518 cum că are o bună părere despre Luther, la fel îi confirmă rectorului Universității din Erfurt. Îi scrie acestuia cum că Luther ne dă excelente avertismente, că a-l abandona fără a-l apăra este o impietate, că nimeni nu a îndrăznit mai mult ca el, ca Luther, să spună adevărul. Şi Erasmus sfârşeşte *Epistola 325* în felul următor: „Jusqu'a présent il a été utile au monde"[53].

Sunt de acord ambii în câteva puncte. Le sintetizez: Noul Testament era înlocuit în epocă de practici pioase şi superstiții ridicole; nevoia revenirii la textul sacru în aşa fel încât fiecare creştin să intre în relație nemijlocită cu Mântuitorul; doctrina creştină este obscură şi înțeleasă de un număr redus de teologi.

Ceea ce-i desparte vizează mijloacele şi metodele de a pune în practică punctele de vedere în care cei doi chiar sunt de acord. Erasmus vrea lucrul acesta fără de violență, cu blândețe, Erasmus vrea reformă, numai că lent, gradual, prudent şi cu sfială rațională. Erasmus era un umanist, unul creştin şi departe de a fi ostil religiei, dar ca umanist nu putea fi şi un profet.

Luther nu înțelege ataşamentul lui Erasmus față de valorile umanismului, nu împărtăşea ideile erasmiene, el studia conținutul credinței creştine cu sânge rece, ştiințific, ca un medic legist, vorbind aşa. Părerea lui

---

Bisericii este credința; creştinul are a-şi dovedi credința prin slujirea în iubire a semenilor - *Ibidem*, pp. 424-425. Conchide Harnack, printre multe altele: „Luther a fost un exeget medieval; prin urmare el a găsit numeroase doctrine tradiționale în Scripturi, deşi ele nu sunt conținute acolo. În ceea ce priveşte istoria, el a avut într-adevăr o percepție intuitivă, dar nu a elaborat nici o metodă", *Ibidem*, p. 432.

[52] Paul Tillich, *Histoire de la Pensée Chrétienne*, Payot, Paris, 1970, pp. 266-268, paragraful „Son conflit avec Érasme".

[53] Cf. E.S. Marseille, *Erasme et Luther. Leur Discussion sur le libre arbitre et la grace*, Montauban, Imprimerie Administrative et Commerciale J. Garnié, Avenue Gambetta, 1897, p. 14.

Scanned with OKEN Scanner

Luther era că Erasmus nu dovedeşte pe fond nici un interes pentru chestiunile de importanță vitală. Erasmus era mai ales un umanist, Luther nu era decât creştin, ceea ce Erasmus admiră la Luther nu e atât frumusețea şi adevărul doctrinei acestuia, cât ecoul pe care l-a trezit vocea lui, ca Toma mai înainte vreme cu *in doctrina mugitum*.

În rândul doi, Erasmus era un sceptic în sensul în care savanții au manifestat respect față de tradiție şi față de sensul cuvintelor pe care le interpretează. Luther nu putea înțelege această atitudine. Pentru el, în domeniile de importanță vitală avem a ajunge la afirmații absolute, Luther nu se joacă. El cercetează transformările inimii convinsă, prin păcat şi prin urmările acestuia, de incapacitatea de a afla mântuirea prin sine, caz în care caută mântuirea la piciorul crucii. Credința lui Erasmus e superficială, a lui Luther e vie, foarte vie, Luther este convins de aşa ceva!

În rândul trei, Luther era un radical în politică si nu numai, mai cu seamă în teologie. Erasmus îi părea lui Luther un oportunist al păcii, nesuferit şi nepotrivit timpului. Cei doi n-au corespondat în mod direct până în 1519 şi nu s-au cunoscut decât prin interpuşi. În data de 28 martie 1519 Luther, primul, scrie lui Erasmus pentru a-şi mărturisi respectul şi recunoştința. Luther nu încetează cu elogiile la adresa lui Erasmus – *decus nostrum*, *spes nostra* –, cu aşa ceva îl onorează. Recunoaşte tot ceea ce îi datorează şi-l roagă să-l considere frate întru Cristos. La sfârşitul lunii aprilie 1519 Erasmus îi răspunde amabil şi prudent, Luther înțelege că nu poate atrage pe Erasmus de partea sa, şi după acest schimb epistolar infructuos, corespondența amicală încetează. Erasmus vrea să rămână neutru, dar lucrările lui hazardate în idei atrag atenția clerului roman făcându-l suspect încât, în ciuda profundelor diferențe de caracter, cei doi se văd confruntați cu aceleaşi atacuri şi anateme. Invitat de electorul de Saxa, Frederic cel Înțelept, la dieta de la Köln şi rugat să spună ce gândeşte despre Luther, Erasmus scrie că Luther a comis două mari păcate: a îndrăznit să se atingă de coroana Papei şi de burțile călugărilor. Erasmus nu se decide pentru luptă, luteranii îl acuză de exces de timiditate, catolicii îi repetă să se abțină. Papei Leon X îi urmează Adrian VI, profesor şi prieten vechi al lui Erasmus, Adrian VI îi cere să apere cauza lui Dumnezeu, nu pe aceea a lui Luther. Erasmus cedează şi anunță că va ataca doctrina grației, Luther simte că vine lovitura şi parează nu de teamă ci pentru ca influența lui Erasmus să nu fie prea evidentă împotriva Reformei. De altfel Luther e conştient de superioritatea lui şi-l tratează pe Erasmus cu o deferență ironică şi condescendentă (*Epistola 726*).

Scanned with OKEN Scanner

În rândul patru, Erasmus apăra un punct de vedere înainte de toate pedagogic. Importantă pentru el era dezvoltarea omului prin instrucție. Umanismul, fie el antic sau modern, este caracterizat de pasiunea învățării.

În rândul cinci, critica erasmiană era de tip rațional/raționalist, departe de atitudinea unui revoluționar, nu era pe placul lui Luther.

Disputa dintre cei doi (1524-1527) vizează doctrina cu privire la liberul arbitru. Erasmus spune că omul este liber, Luther spune că nu. Chestiunea trebuie nuanțată: nici unul dintre ei nu s-a îndoit de libertatea psihologică[54] a omului, nici unul nu compară omul cu o piatră sau cu un animal. Amândoi ştiu că omul este esențialmente liber, că nu este om decât pentru că este liber. Plecând de aici însă, ajung ei la concluzii diferite, opuse chiar. Pentru Erasmus această libertate este adevărată când omul se apropie de Dumnezeu, când putem coopera cu El în vederea salvării Lui. Pentru Luther aşa ceva este cu neputință, o atare cooperare ar lipsi pe Dumnezeu şi pe Cristos de onoarea care le revine şi ar prezenta omul într-o măreție care nu îi aparține şi nici ni i se cuvine. Luther vorbeşte deci despre servul arbitru, despre o voință privată de libertate, de un liber arbitru înlănțuit, unul eşuat în propria lui libertate pierdută şi devenită rea. Singura ființă care posedă liber arbitru poate avea doar un serv arbitru, adică o libertate redusă la sclavajul forțelor diabolice ale realității. Pentru Luther, singura certitudine pe care o putem atinge presupune justificarea prin credință, şi nici o contribuție omenească nu poate spori accesul la mântuire. După Luther, Erasmus privează pe Cristos de rolul său şi pe Dumnezeu de onoarea care I se cuvine şi care Îi revine.

Erasmus atacă dogma luterană a predestinației şi a libertății. Ofensiva părea facilă, victoria părea aproape. Pe de altă parte, Luther îşi prezentase poziția încă din 1516 în câteva propoziții asupra căderii şi a păcatului originar şi scoate în evidență neputința omului de a face binele şi de a merita iertarea divină. În anul următor publică 99 de concluzii care pot fi astfel rezumate: *Veritas itaque est quod homo arbor mala factus non potest nisi malum velle et facere*[55] ("It is therefore true that man, being a bad tree, can only will and do

---

[54] Luther nu se opreşte la o simplă ceartă filosofică, la un simplu schimb de respingeri şi riposte, nu!, problema este mult prea elevată. Doctrina grației, aşa cum Luther o expune şi o apără, implică o concepție nouă despre omul interior care acționează şi gândeşte. Este aproape o revoluție psihologică – cf. E.S. Marseille, *Erasme et Luther. Leur Discussion sur le libre arbitre et la grace*, p. 7.

[55] *D.M. Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 1883m 1, 224, Thesis 4. De văzut şi Harry J. McSorley, *Luther: Right or Wrong? An Ecumenical-Theological Study of Luther's Major Work*, „The Bondage of the Will", Newman Press and Augsburg

Scanned with OKEN Scanner

evil"), trimiterea este la *Matei* 7, 17-18: „Tot așa, orice pom bun face roade bune, dar pomul rău face roade rele. Pomul bun nu poate face roade rele, nici pomul rău nu poate face roade bune" - *Sic omnis arbor bona fructus bonos facit, mala autem arbor fructus malos facit; 18 non potest arbor bona fructus malos facere, neque arbor mala fructus bonos facere.* Concluzia lui Luther din *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), teza 9 este: *Sed necessario elicit actum difformem et malum sine gratia dei* ("As a matter of fact, without the grace of God the will produces an act that is perverse and evil").

Vedem aici o diferență fundamentală între două atitudini: aceea umanistă, o analiză detașată, și aceea a unui profet care vede toate lucrurile exclusiv în lumina lui Dumnezeu.

Diferiți, cei doi au și multe în comun, chiar dacă superficial[56], și multe diferite în mod evident. Erasmus e discret, Luther învață pe față ceea ce Erasmus doar insinuează, unul a pus oul, celălalt îl eclozează, Erasmus e nemulțumit: "am pus un ou de găină, altceva a ieșit din ceea ce Luther a eclozat, o pasăre de un soi diferit"[57]. Doi augustinieni, ambii hirotoniți, Erasmus în 1492, Luther în 1507, Erasmus vroia să-și ilumineze minte cu toate cărțile bune, Luther dorea să-și salveze sufletul prin fapte bune[58]. Erasmus nu dorea să se implice în conflict, nu era un luptător, era un cărturar renascentist, avea însă de apărat o poziție la care Luther râvnea, Luther era un necunoscut, Erasmus era citit și cunoscut peste tot. Erasmus intră în dispută, în 1524 apare *Diatribe seu collatio de libero arbitrio*, în decembrie 1525 apare *De servo arbitrio*, Luther nu iartă, scrie un text de patru ori mai întins decât intervenția lui Erasmus. Răspunsul lui Erasmus, *Hyperaspistes* (1525-1527), nu a avut niciun impact, ba sfârșește și cenzurat și pus la index de Papa Paul VI. Luther a câștigat chiar dacă protestantismul este în zilele noastre mai curând erasmian decât luteran[59].

Publishing House, Minneapolis, Minnesota, 1969, p. 241, nota 112. Trimit și la Roberto Coggi, *Ripensando Lutero*, Edizioni Studio Dominicano, Bologna, 2004, p. 58.

[56] Maurice Dowling, „Erasmus and Luther: A Brief Presentation", în *Perichoresis*, 6.2, 2008, pp. 241.

[57] *Ibidem*, p. 241, nota 2. Lui Zwingli îi scrie Erasmus că tot ceea ce Luther învață, el a făcut-o mai demult, doar că a investit mai puțină pasiune și a făcut-o mai puțin paradoxal – cf. E.S. Marseille, *Erasme et Luther. Leur Discussion sur le libre arbitre et la grace*, p. 23.

[58] Maurice Dowling, loc. cit., p. 242, nota 5.

[59] *Ibidem*, p. 248, nota 32.

Scanned with OKEN Scanner

Trei chestiuni sunt în joc: exegeza Scripturii, graţia divină şi păcatul originar. James Tracey plasează argumentul graţiei şi liberului arbitru între Erasmus şi Luther pentru a se concentra pe trei concepte: exegeza Scripturii - cât, cum şi cui interpretăm textele sacre şi trebuie să avem încredere într-o astfel de interpretare? -, harul divin - cum se revelează harul divin în textele sacre, - şi păcatul originar - cât de mult afectează păcatul originar capacitatea oamenilor de a face ceea ce este drept[60].

Prima întrebare pare clară pentru Erasmus: autoritatea Scripturii şi interpretările Părinţilor Bisericii, Tradiţia prin urmare, sunt de ajuns. O interpretare care se opune Tradiţiei este pusă sub semnul întrebării de Erasmus. Luther, de cealaltă parte, a argumentat că numai Scriptura este autoritatea supremă (*Sola Scriptura*), că Duhul Sfânt dă fiecărui credincios capacitatea de a înţelege cu claritate punctele esenţiale ale Scripturii, fără a se baza pe Biserică sau pe Părinţii Bisericii.

A doua întrebare, referitoare la harul divin, pare să fie legată de scopul Scripturii, al creaţiei în fond. Erasmus vede Scriptura ca sursă de a deveni mai înţelept pentru a putea trăi o viaţă evlavioasă. Luther se leagă de acest scop pentru a căuta răspuns întrebării: cum ar putea omenirea păcătoasă scăpa vreodată de mânia lui Dumnezeu. Răspunde: *Sola gratia*, *Sola fide*, fapt care trimite direct la păcatul originar.

Luther a argumentat că păcatul lui Adam a stricat întreaga natură umană şi voinţa, în aşa fel încât este imposibil ca omenirea să fie înclinată către Dumnezeu. A fi liber înseamnă în acest caz a avea libertatea de a păcătui. Erasmus a negat că voinţa a fost complet coruptă, că a rămas fără nici un element de bine care să permită oamenilor faptul de a îmbrăţişa sau de a nega harul divin. Părerea lui Erasmus despre păcatul originar nu este aceea a păcatului moştenit, ci mai degrabă a unei înclinaţii moştenite către păcat, şi lasă în acest fel un spaţiu de manifestare pentru doctrina voinţei libere. Nu se referă atât la vinovăţia moştenită, cât la păcatul comis prin imitarea păcatului lui

[60] Cf. James D. Tracy, "Introduction" to *Erasmus and Luther. The Battle Over Free Will*, edited with notes by Clarence H. Miller, translate by Clarence H. Miller and Peter Macardle, Introduction by James D. Tracy, Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2012, pp. IX-XXV. Peter Macardle traduce Erasmus - *De libero arbitrio diatribe sive collatio* / Clarence H. Miller traduce o selecţie de texte din Luther, *De servo arbitrio* şi cele două răspunsuri ale lui Erasmus - *Hyperaspistes*. Vezi şi *Luther And Erasmus: Free Will And Salvation*, Editors E. Gordon Rupp, Philip S. Watson, Philadelphia: The Westminster Press, 1969.

Scanned with OKEN Scanner

Adam. Pentru Luther, orice pretenție la virtute, în afară de harul divin, nu este altceva decât o aroganță umană pură (ceea ce înseamnă *Solus Christus*; *Soli Deo Gloria*). Omul este cel ce decide (dacă se îndreaptă către mântuire sau se îndepărtează de ea, este poziția lui Erasmus), spusa aceasta este o exagerare (este poziția lui Luther).

În final, Erasmus admite păcatul originar, dar existența acestuia nu anulează libertatea şi nici raţiunea omului pe care o numeşte grație naturală. Din aceasta vine înțelepciunea filosofilor păgâni. Acesteia i se adaugă grația prevenitoare acordată de Dumnezeu tuturor, dar numai de om depinde dacă o acceptă sau nu. Acelora care o acceptă, Dumnezeu le acordă ajutorul grației cooperante care întăreşte voința. Prin urmare, Erasmus reduce liberul arbitru la consimțământ şi la perseverența în consimțământ.

În sinteză, lucrurile stau astfel.

Luther e brutal în exprimare: omul este incapabil de a se salva singur. Mântuirea vine de la Cristos şi este un dar al lui Dumnezeu.

Dacă Dumnezeu dă porunci omului, o face pentru că omul le poate realiza prin raţiune. Nici vorbă!, tună Luther, porunca arată că omul este neputincios. Dumnezeu e ca medicul, omul ca pacientul, incapabil de a controla realitatea propriei sale maladii.

Divergențele provin din modul diferit al celor doi de a vedea definiția voinței. Pentru Luther voința este un agent determinat, nu poate acționa decât în virtutea determinării sale. Pentru Erasmus, dimpotrivă, voința este facultatea liberei alegeri, posibilitatea de a lua nu importă care decizie, dar de a o lua. Luther distinge între voința revelată şi voința ascunsă a lui Dumnezeu, prin cea dintâi atrage către el oamenii, prin a doua decretează cine va fi mântuit şi cine nu.

Soluția propusă de Erasmus la problema libertății şi a grației este inacceptabilă sau, la drept vorbind, nu este tocmai o soluție. Ezitând mereu între teoria calvină a mântuirii prin fapte şi aceea potrivit căreia grația joacă rolul hotărâtor, Erasmus se pune în neplăcuta situație de a nu şti el însuşi să aleagă între cele două, evită o decizie definitivă.

Soluția lui Luther este de asemenea inacceptabilă. Ea suspendă/ anulează acțiunea omului în opera propriei mântuiri şi face astfel inutil, prin teoria predestinării, sacrificiul lui Cristos. Luther activează două principii pe care nu le întâlnim la Erasmus: omul depinde în mod absolut de Dumnezeu; activitatea interioară a omului provine din lumea exterioară[61].

---

[61] Cf. E.S. Marseille, *Erasme et Luther. Leur Discussion sur le libre arbitre et la grace*, pp. 48-54, 79-80. Şi totul pleacă de la disputa Augustin-Pelagius. Pelagius exaltă

Scanned with OKEN Scanner

Într-un „Avant-Propos" la *Du Serf Arbitre*[62], traducătorul, Jean Carrère, ne spune că *Du Serf Arbitre*, răspunsul lui Luther la *De Libero Arbitrio* al lui Erasmus, ocupă un loc principal printre operele lui Luther, autorul însuşi acordându-i un loc capital. Cu siguranţă aici prezintă reformatorul în modul cel mai viguros doctrina sa despre *Sola fide* şi *Sola gratia*. Pe de altă parte, lucrarea consacră ruptura definitivă dintre Luther şi Erasmus. Numai că aceasta nu înseamnă o ruptură totală între Reformă şi Umanism, Mélanchton, spre exemplu, unul dintre marii doctori ai luteranismului, rămâne fidel valorilor umanismului. El nu vede un acord posibil între doctrina lui Luther, care se sprijină pe experienţa personală şi se revendică de la Paul şi Augustin aneantizând omul în faţa puterii lui Dumnezeu, şi umanismul creştin al lui Erasmus care, discipol al lui Ieronim şi Origen, pretinde salvarea drepturilor raţiunii şi ale libertăţii. Acestor opoziţii de ordin teologic li se adaugă cele personale (asupra cărora nu mai insist). Anticristul Romei nu poate simpatiza cu reformistul moderat, Erasmus.

Originea polemicii, se ştie bine, era *De Libero Arbitrio* al lui Erasmus, acela care îşi publică lucrarea sub presiunea Curiei romane, şi se pare că Henric VIII al Angliei însuşi a contribuit la aşa ceva. Cu pretenţii teologice, Henric VIII publicase deja o *Apărare a celor şapte sacramente împotriva lui Martin Luther*. Textul lui Erasmus, al cărui plan Luther îl preia când îşi redactează răspunsul, cuprinde patru părţi: o introducere în care problema libertăţii şi a graţiei e pusă în acelaşi timp cu afirmarea valorii tradiţiei reprezentată de Părinţii şi de Doctorii Bisericii; o parte consacrată textelor *pro*; una consacrată textelor *contra*; o concluzie care scoate la iveală spiritul conciliator al lui Erasmus, adept al unei doctrine de mijloc în care să coopereze efortul voinţei omeneşti cu acţiunea graţiei lui Dumnezeu. Aceasta era, de altfel, doctrina tradiţională şi oficială a Bisericii (şi spun aceasta pentru că nu poate fi ceva „tradiţional" fără a fi şi „oficial", altminteri ar suna oarecum pleonastic, nu este cazul).

Răspunsul lui Luther se lasă aşteptat (în septembrie 1524 apare textul lui Erasmus, în decembrie 1525 acela al lui Luther). Cartea lui Luther, nu una de dogmatică, una de teologie biblică, e profund polemică, e devastatoare la

---

omul şi îl învaţă să depăşească pe Dumnezeu, Augustin glorifică pe Dumnezeu şi pune omul la piciorul crucii; el opune suveranitatea Creatorului absolutei dependenţe a creaturii.

[62] Martin Luther, *Du Serf Arbitre*, trans. Jean Carrère, în *Œuvres*, Tome V, Editions Labor et Fides, Genève, 1958, pp. 7-9.

Scanned with OKEN Scanner

adresa lui Erasmus[63]. Plecând de la definiția pe care Erasmus o dă liberului arbitru (forța prin care oamenii pot accesa lucrurile care contribuie la mântuirea lor), Luther demonstrează cu ajutorul Scripturii (asta a făcut și Erasmus!) că forța aceasta nu există, și că dacă acordăm vreun rol liberului arbitru implicăm automat inutilitatea sacrificiului cristic. Luther, în demonstrația sa, apelează exclusiv la autoritatea Scripturii (*Sola Scriptura*), nu există altă autoritate, nici Tradiție, nici Părinți, nici Doctori, ori Scriptura/Dumnezeu, ori nimic, asta e! Teologiei umaniste a lui Erasmus îi opune Luther o teologie strict teocentrică în care omul este strivit/aneantizat în fața lui Dumnezeu. Cartea lui Luther are o prefață, o introducere, o primă parte în care prezintă argumentele lui Erasmus în favoarea liberului arbitru, o a doua parte în care sunt prezentate argumentele erasmiene împotriva servului arbitru, partea a treia în care este respins liberul arbitru de către Luther și, în fine, concluzia, la locul ei.

Bun!, ce e cu *Amicus Plato*. Interesant că onomastica socratică apare și la Erasmus, aceea socratică și platoniciană la Luther deopotrivă. Cum stau lucrurile, să le vedem pe rând.

Socrate este pomenit de Erasmus, incidental, nu și Platon, Luther nu știu să fi trimis la cei doi filosofi mai mult de o singură dată, cel puțin în *De Servo Arbitrio*.

Despre ce este vorba?

Pentru mulți ani, un citat din Erasmus a fost marca importantă a studenților de la cursul de „Istoria Civilizației Occidentale" de la Universitatea din Chicago: *O Sancte Socrates, Ora pro Nobis*[64]. Erasmus are în vedere un loc din *Banchetul* lui Platon în care Alcibiade aseamănă pe Socrate unui silen (215 a-216 e). Cele mai multe trimiteri ale lui Erasmus la Socrate sunt incidentale, era totuși un umanist care cunoștea prețuirea Părinților pentru Socrate (și Platon). Luther va fi mult mai prudent (se comportă aici ca Erasmus, *nota bene*). Se ocupă Erasmus de Socrate mai cu seamă în *Adagia* – secvența „Sileni

---

[63] Dedicația pare ca de la discipol la magistru, în realitate Luther e ironic la culme: *Venerabili Viro Domino Erasmo Roterdamo, Martinus Luther, Gratiam Et Pacem In Christo* („Au Vénerable Maître Érasme De Rotterdam, Martin Luther, Grâce Et Paix En Christ").

[64] Cf. Katy O'Brien Weintraub, „O Sancta Socrates, Ora Pro Nobis: Erasmus in the Problem of Athens and Jerusalem", in *Cultural Visions. Essays in the History of Culture*, Edited by Penny Schine Gold and Benjamin C. Sax, Editions Rodopi B.V., Amsterdam-Atlanta, GA, 2000, pp. 259-270.

Scanned with OKEN Scanner

Alcibiadis"[65]. *Adagia* examinează metafora silenului. Probabil că aspectul cel mai remarcabil al metaforei e că ambele laturi ale silenului sunt adevărate împreună, cea interioară şi cea exterioară (şi poate că e aici un răspuns erasmian la modul lui Luther de a privi lucrurile când activează cele două principii pe care nu le întâlnim la Erasmus: omul depinde în mod absolut de Dumnezeu; activitatea interioară a omului provine din lumea exterioară), chiar dacă, şi aici se vede influenţa lui Augustin, latura interioară are întâietate (*Noli foras ire*; *in te ipsum redi*; *in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum*[66]). Erasmus identifică multe figuri „silenice", pomeneşte pe Moise, Ioan Botezătorul şi pe Isus, inclusiv pe apostoli.

Ce e cu silenul şi cu metafora lui? Să vedem.

În *Banchetul* (215 a–216 e), Alcibiade preamăreşte pe Socrate, îl socoate aidoma chipurilor de sileni şi îl aseamănă cu satirul Marsyas. Socrate e batjocoritor, flautist, fermecător, seamănă cu silenul pe dinafară şi e plin de înţelepciune pe dinlăuntru. Este aici un joc de contrast între *natură* şi *cultură* (*nomos-physei*), şi această polarizare devine fructuoasă în timpul lui Socrate: binomul natural - convenţional. Alcibiade aseamănă pe Socrate cu un silen şi apoi cu un satir. Ambii au un caracter mixt, animal-om, şi este bine de precizat că nici centaurii, nici silenii şi nici satirii nu au caracteristici respingătoare, chit că arta greacă îi înfăţişează cel mai adesea ca monştri. Geografic vorbind, satirul (omul-ţap) era de aflat în Pelopones, silenul în Grecia Centrală, inclusiv în Attica – şi aici e locul de baştină al lui Socrate, iar centaurii erau de aflat în câmpiile Tesaliei. Cu timpul, s-au stabilit trăsături definitorii pentru aceste făpturi: curiozitatea, violenţa la beţie, laşitatea. Aflăm, totuşi, deosebiri între satiri şi sileni. Invariabil, satirii sunt aroganţi, certăreţi, bătăuşi şi beţivi, aşa cum a fost Marsyas, acela care a adunat fluierele aruncate de zeiţa Atena.

---

[65] Erasmus, „Sileni Alcibiadis" from *Adagia* III: III: 1. O traducere avem în Margaret Maun Phillips'collection, *Erasmus and his Time*: *A Shorthend Version of the Adage of Erasmus*, Cambridge University Press, London, 1967, pp. 77-97. „Sileni Alcibiadis" este una dintre cele mai directe evaluări ale necesităţii reformei Bisericii. Johann Froben, prieten apropiat al lui Erasmus şi editor al acestuia, a publicat-o mai întâi într-o ediţie revizuită din *Adagia* în 1515, apoi ca lucrare autonomă în 1517. Erasmus trimite la Socrate cu mult înainte de a o face Luther şi chiar în cunoştinţă de cauză. Umanistul bate aici pe reformator, cultura bate natura, Luther plusează şi pierde.

[66] Augustin, *Despre adevărata religie*, traducere din latină de Cristian Bejan, studiu introductiv şi note de Alin Tat, control ştiinţific al traducerii de Lucia Wald, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, pp. 152-153: „Nu te risipi în afară, întoarce-te la tine însuţi. Adevărul se găseşte în omul lăuntric şi, dacă vei afla că natura ta e schimbătoare, depăşeşte-te pe tine însuţi".

Scanned with OKEN Scanner

Silenul este profund înțelept și are darul profeției. Era reprezentat ca un bătrân caraghios, mai mereu beat, adesea călare pe un măgar, cârn (ca în *Theatitetos*, 143 e – „cârn și cu ochii bulbucați"), chel, slut. Ambele tradiții îi atribuie invenția flautului[67].

Cât privește spusa *Amicus Plato sed magis amica veritas* (sau *Amicus Socrates*...), Erasmus nu a folosit-o niciodată, oricât s-ar străduit erasmienii, în special Johannes Ulpius, să o demonstreze și să o lipească de *Adagia*[68].

Am găsit sintagma *O Sancte Socrates, Ora pro Nobis* și într-un roman al lui John Stuart Blackie[69]. Iată dialogul în care Church (CH) îl acuză pe MacDonald (MAC):

«CH: (reverendul Christopher Church, tipul oxonianului în proza lui Blackie - n.m.) - νὴ τὸν κύνα - The oath (*nē ton kuna*) means „by the dog"[70].

MAC: (Roderick Gillebride MacDonald, tipul prezbiterianului în cartea lui Blackie - n.m.). - Did not I tell you that a clergyman, a predestinated Dean,

---

[67] Cf. Adelina Piatkowski, *Jocurile cu satyri în antichitatea greco-romană*, Editura Polirom, Iași, 1998, pp. 8-10. De văzut și Guy Rachet, *Tragedia greacă*, traducere de Cristian Unteanu, Editura Univers, București,1980, paragraful "Silenii, satirii și... nașterea tragediei", pp. 66-74. Trimit și la Gregory Vlastos, *Socrate. Ironist și filozof moral*, pp. 306-310, după cum amintesc, și pe Claude Calame, *Eros în Grecia antică*, traducere de Margareta Sfirschi-Lăudat, Editura Symposion, București, 2004, pp. 85-93. Despre toate acestea dă mărturie și Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, II, V, 18-47. Considerații asemănătoare și în Nicole Loraux, *The Experiences of Tiresias. The feminine and the Greek Man*, translated by Paula Wissing, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995, p. 168.

[68] Cf. Leonardo Tarán, *op. cit.*, p. 3 și Henry Guerlac, *loc. cit.*, p. 631.

[69] John Stuart Blackie, *Altavona: Fact and Fiction from My Life in the Highlands*, Edinburgh: David Douglas, 1882, p. 24.

[70] Vezi și Nicole Loraux, *The Experiences of Tiresias. The feminine and the Greek Man*, pp. 167-182, capitolul 9: „Socrates, Plato, Herakles: A Heroic Paradigm of the Philosopher". Locul are legătură cu o interjecție de felul „La mine, Hercule!" (*To me, Herakles*!) făcută la vocativ (*Hērakleis*) și folosită când interlocutorii devin „periculoși", măcar că Socrate este ironic când o folosește. Sensul literal este acela de a cerea ajutorul personal al lui Heracle, de a-l invoca să fie de față în felul în care muncile lui Heracle devin „muncile lui Socrate". Oricum, ocurența nu e departe de finalul lui *Phaidon*, 118 a ca mod de a lăsa lucrurile într-o „ironică" suspendare. Cât privește expresia *nē ton kuna*, pare un jurământ poate dublat de o invocare (nu-mi sunt clare lucrurile!) În limba curentă devine ceva de felul „pe naiba", „la dracu", „las-o naibii" și care chiar se potrivește la Blackie sau, să spun, în felul „înjurăturii" lui Popeye marinarul - „mii de balene" (*thousands of whales*)!, care tot un fel de jurământ pare, așa marinăresc cum e! sau tocmai de aceea.

Scanned with OKEN Scanner

and a probable Bishop of the Anglo-Catholic Church of Christ in Great Britain, should not swear?
CH: You are quite right; it was a bad habit we learned at College, I mean swearing in Greek; we thought there was no harm in that; besides, the man who uses that asseveration, which you call swearing, was a Saint.
MAC:- Who?
CH: - Socrates.
MAC: - Singing to the tune of the Litany of the Virgin-Sancta virgo virginum- that used to be sung by the Roman people at vespers in the street corners.

O Sancte Socrates, *ora pro nobis,*
σοφῶν σοφώτατε, *ora pro nobis,*
λογίων λογιώτατε, *ora pro nobis,*
λαλῶν λαλίστατε, *ora pro nobis,*
σιμῶν σιμώτατε, *ora pro nobis*!

My translation of the song (după Blackie - n.m.):

O Saint Socrates, pray for us,
Wisest of the wise, pray for us,
Most learned of the learned, pray for us,
Most talkative of the talkative, pray for us,
Most snub-nosed of the snub-nosed, pray for us!».

Să revin la Luther pentru final. Debutul lui *Du Serf Arbitre* e ironic față de Erasmus. Luther arată de ce răspunsul lui a întârziat pentru că Erasmus a tratat problema liberului arbitru de o așa manieră – „cu o moderație remarcabilă și constantă" – încât acum, el, Luther nu mai poate lua nici o poziție împotriva lui Erasmus[71]. Prin urmare, doar printr-un hazard sau o fatalitate de neînțeles Erasmus nu a spus nimic în direcția acestui subiect pe care să nu-l fi spus și mai înainte. Luther o face pe plictisitul, nu e, Erasmus nu convinge. Începe Luther prin a examina câteva pagini din prefața lui *De Libero Arbitrio* erasmian, spune lui Erasmus că și aici, în prefață, „mă blamezi cum ai făcut-o și în alte cărți", îi reproșează că trimiterile lui la Scriptură sunt interesate sau de-a dreptul eronate: „Tu cites Paul: «Que ses jugements sont insondables», etc (*Rom.* 11, 13), et tu

[71] Martin Luther, *Du Serf Arbitre*, p. 17.

Scanned with OKEN Scanner

parais rapporter le possesiv «ses» à l'Ecriture. Or, Paul ne dit pas: «Les jugements de l'Ecriture sont insondables», mais «les jugements des Dieu». De même *Esaïe* 40, 13 ne dit pas: «Qui a sondé l'esprit de l'Ecriture»?, mais: «Qui a sondé l'esprit de l'Eternel»? Paul nous assure d'ailleurs que nous chrétiens connaissons l'esprit de Dieu, mais, précise-t-il, dans les choses qu'il nous a données par sa grace (*1 Cor.* 2, 12). Vois donc avec quelle négligence tu as examiné ces passage de l'Ecriture, et combien de tes citations sont peu adaptées à leur fin, comme presque toutes celles que tu fais en faveur du libre arbitre"[72].

Conchide Luther: după cum sunt două specii de claritate în Scriptură, la fel sunt două de obscuritate. Una este exterioară şi rezidă în slujirea Cuvântului, alta este interioară şi rezidă în inima noastră. Dacă tu, Erasmus, declamă Luther, ai în vedere claritatea interioară, nimeni nu va pricepe nimic din Scriptură dacă nu are Spiritul lui Dumnezeu în/cu el. Poate astfel cineva recita toată Scriptura fără ca aceasta să fie adevărata cunoaştere. Duhul/Spiritul este necesar pentru a înțelege Scriptura. Dacă însă ai în vedere claritatea exterioară, nimic nu mai este obscur şi ambiguu, numai că tot ceea ce e în Scriptură este pus în lumină de Cuvânt/Logos. „Este prea mult, Erasmus!" (*das ist zuviel*! - *C'en est trop*!). *Platon est un ami, Socrate est un ami, mais la vérité doit être honorée avant tous* (*Amicus Plato, Amicus Socrates, sed praehonoranda veritas* - şi Luther modifică aici, cu lejeritate, vechiul adagiu latin: *Amicus Plato sed magis amica veritas*)[73]. *Das ist zuviel*!, vedem asta, dar mai vedem şi că Socrate este adus ca martor pe lângă Platon, un martor în plus, Luther se teme, plusează din nou - *sed praehonoranda veritas.*

Nici unul dintre ei, Erasmus şi Luther, nu este până la capăt nici fiul şi nici fratele fiului risipitor, unul este cu siguranță Marta (Luther), nu ştiu dacă este celălalt de tot Maria (Erasmus). Lazăr câştigă disputa în absență, pleacă din Betania şi după înviere a murit de inaniție, nu mai putea mânca nimic, tot ce mânca avea gust de pământ, vorba *Facerii* 3, 19: *donec revertaris in terram de qua sumptus es*: *quia pulvis es et in pulverem reverteris.*

„Martin Luther, cât e el de eretic şi de zevzec, a spus două lucruri extraordinare: că creația autonomă e o cocotă şi că nu există adevăr în afară de

---

[72] *Ibidem*, p. 28.

[73] *Ibidem*, pp. 29-30. De văzut şi D. Martin Luthers, *De servo arbitrio*, în *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe-WA), 18. Band, Weimar 1908, p. 610. După Guerlac (loc. cit., p. 631), Platon se alătură lui Socrate ca o autoritate alături de acesta, Luther simte nevoia unui exces extern de autoritate, aceea socratică.

Scanned with OKEN Scanner

Biblie. Mie mi-a trebuit o viață întreagă să aflu asta"[74], altora le trebuie mai mult şi tot degeaba.

Erasmus trimite un ultim mesaj lui Luther: *Maxime peccantes, quia nihil peccare conatur* („Cine nu îndrăzneşte să păcătuiască, acela comite cel mai mare păcat"), Luther nu l-a dezamăgit!

6. Alemán, Cervantes, Gracian – *mi amigo es Platón*

Trei autori spanioli interesează problema în discuție.

În 1599, cu 16 ani înaintea apariției celei de-a doua părți din *Don Quijote*, Mateo Alemán citează proverbul în limba spaniolă în prima parte a romanului picaresc *Guzmán de Alfarache*, foarte popular la vremea lui, conține numeroase povestiri cu digresiuni moralizatoare. Protagonistul, în timp ce povestea unele relații infamante ale tatălui său, spune: *Por no ser contra mi padre, quisiera callar lo que siento: aunque si e de srquir al Filosofo* (i.e. Aristotel), *mi amigo es Platón y mucho más la verdad, conformándome ella*[75] / „nu pentru a merge împotriva tatălui meu, ar trebui să păstrez sentimentele pentru mine; deşi dacă ar fi să-l urmez pe Filosof, aş spune că Platon îmi este prieten dar mai mult îmi este prieten adevărul, şi mă conformez acestei spuse". Acelaşi autor, în „Elogiul lui Luis Belmonte Bermúdez", Prefața la „Scrisorile" *Vida de San Ignacio* spune: „*Y puendo - con Aristóteles - decir «mi amigo es Platón, pero mucho más la verdad»*" / „şi cu Aristotel pot spune: Platon mi-e prieten dar mai drag mi-e adevărul". De remarcat că Alemán în ambele citate în spaniolă trimite la Aristotel, în primul în mod indirect („Filosoful"), în al doilea, explicit.

În cazul lui Cervantes totul se petrece în partea a doua a romanului apărut în 1615 sub numele de *El ingenioso caballero don Quijote de La Mancha*, capitolul LI unde se vorbeşte „Despre urmarea cârmuirii lui Sancho Panza dimpreună cu alte întâmplări, să le zicem bune". Ocazia lui Cervantes pentru a folosi adagiul este o scrisoare a lui Don Quijote către Sancho Panza, guvernator al insulei Barataria. Don Quijote citează proverbul în limba latină convins fiind că Sancho, de când e guvernator, a deprins obişnuința limbii

---

[74] Petre Țuțea, *322 de vorbe memorabile ale lui Petre Țuțea*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 22.

[75] Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache* I, I, Ed. F. Rico, *La novela picaresca española*, Vol. I, segunda edición, Barcelona, 1970, p. 115, apud Leonardo Tarán, *op. cit.*, p. 4.

Scanned with OKEN Scanner

latine. Iată locul: Don Quijote se lamentează că s-a cam „încurcat" într-o afacere cu un duce şi o ducesă şi conchide: „sunt dator, mai înainte de toate, să-mi împlinesc chemarea, iar nu să le fac lor cheful, potrivit vorbei care spune: *Amicus Plato sed magis amica veritas*. Îți spun asta-n latineşte fiindcă-mi închipui că, de când eşti cârmuitor, ai fi învățat şi tu această limbă. Şi rămâi cu Dumnezeu, care să te aibă-n pază, aşa ca nimeni să nu-ți facă vreun rău"[76], şi semnează: „Prietenul tău, Don Quijote de la Mancha". Sancho răspunde: „Sunt atât de copleşit de treburile mele, încât nu mai am timp nici să mă scarpin în cap şi nici să-mi tai unghiile, care mi-au crescut atât de lungi încât numai Dumnezeu mai poate găsi aici leacul. Spun asta, scumpul meu stăpân, pentru ca luminăția-ta să nu te miri că pân-acum nu ți-am dat încă de ştire dacă o duc bine sau rău cu ocârmuirea mea, în care rabd de foame mai abitir decât atunci când băteam amândoi codrii şi coclaurile"[77], şi semnează: „Sluga luminăției-tale, Sancho Panza, cârmuitorul". Delicios!

Proverbul exista şi în limba spaniolă: *Amigo Pedro, amigo Juan, pero más amiga la verdad*[78]. Cervantes nu este îndatorat lui Alemán pentru citarea în latină a spusei, latina era limba uzuală a lui Cervantes şi oricum proverbul era deja atestat dinainte de Alemán în forma lui latinească. În perioada Evului Mediu şi a începutului Renaşterii, proverbul cu Socrate ca personaj principal (*Amicus Socrates*) în locul lui Platon era singura versiune cunoscută, varianta cu Platon (*Amicus Plato*) e de secol XVI. Înlocuirea Socrate-Platon are loc în antichitatea târzie şi din, probabil, motive apologetice, până în secolele XV-XVI formula este: *Amicus Socrates sed magis amica veritas*. Apoi, popularitatea neoplatonicienelor „Vieți ale lui Aristotel" sunt responsabile de acceptarea în Occident a versiunii *Amicus Socrates*.

Un al treilea autor spaniol este Baltasar Gracián care foloseşte ocurența în *Agudeza y arte de ingenio* (*Finețea omului de spirit*, 1642, un tratat deopotrivă de etică şi de teorie literară). Baltasar Gracián relatează următoarea anecdotă: Sfântul Francisc de Borja, viitor duce de Gandia, promite medicului Villalobos, medic al Împăratului Carol Quintul (şi ca medic se distingea prin înțelepciune şi prin harul vorbirii), promite deci lui Villalobos o farfurie de argint dacă a doua zi îl va găsi pe Borja fără febră, aşa cum a prezis în calitate

---

[76] Miguel de Cervantes Saavedra, *Iscusitul hidalgo Don Quijote de la Mancha*, vol. IV, traducere de Edgar Papu, traducerea versurilor şi note de Ion Frunzetti, Editura Minerva, Bucureşti, 1987, p. 146.
[77] *Ibidem*, pp. 146-147.
[78] Cf. Leonardo Tarán, *op. cit.*, p. 2; Henry Guerlac, loc. cit., p. 632, nota 31.

Scanned with OKEN Scanner

de medic. „Ei bine, ce spui"?, întreabă Francisc, la care Villalobos răspunde: „Domnule, spun *Amicus Plato sed magis amica veritas*", şi o spune în limba latină. E poate aici şi un joc de cuvinte în expresia „una fuente de plata", unde „fuente" înseamnă „farfurie" - „platter", dar se mai poate spune şi „plato" tradus prin „plate" („farfurie"), după cum se mai poate spune şi „plata" care e tradus prin „silver" („argint") la care mai adăugăm şi onomastica prezentă - „Platon", ca să vedem cum că expresia este discret intraductibilă sau măcar ciudată. Villalobos se foloseşte de proverb pentru a spune: „deşi iubesc farfuria de argint, adevărul îmi este mai drag"[79].

7. Newton „a întâlnit prieteni noi"

Într-un articol de referinţă[80], profesorul Richard S. Westfall se apleacă atent asupra însemnărilor lui Newton din perioada în care acesta era student la Cambridge începând cu 1661. Notiţele lui Newton sunt în principal din *Organon*, din *Etica nicomahică* şi din *Fizica* lui Johannes Magirus, un rezumat al *Fizicii* lui Aristotel (*Physiologiae Peripateticae libri sex* -1597, la modă în epocă). Începând cu 1664 Newton începe să consemneze în *Quaestiones quaedam philosophicae* tot felul de gânduri/însemnări sub un „moto" de felul: *Amicus Plato, amicus Aristoteles, magis amica veritas.* Westfall spune despre *Amicus*... că e un slogan şi comentează: indiferent care ar fi adevărul în paginile care vor urma, paginile lui Newton, se înţelege!, Platon şi Aristotel nu mai apar menţionaţi, Cu adevărat, Newton „a întâlnit prieteni noi", formula este chiar a lui Westfall, deşi, teamă îmi e că „noul prieten" este de fapt Hooke, şi aici ghilimelele chiar îşi au rostul lor, nu este cazul pentru Platon şi Aristotel, acolo le-am folosit pentru trimiterea la Westfall. Este clar că Newton adaptează scopurilor proprii un proverb binecunoscut în Evul Mediu şi la începutul Renaşterii.

Ce caută Newton în acest aforism? Primatul adevărului în faţa autorităţii sau a prieteniei. Ce constată Guerlac, comentatorul? Că în variile ocurenţe cu care suntem obişnuiţi, numele lui Socrate este înlocuit cu acela al lui Platon în vreme ce numele lui Aristotel nu prea mai apare, în ciuda faptului că aforismul a fost deseori asociat lui Aristotel însuşi, şi trimiterea este la

[79] Cf. Leonardo Tarán, *op. cit.*, pp. 4-7.
[80] Richard S. Westfall, „The Foundations of Newton's Philosophy of Nature", în *The British Journal for the History of Science*, Vol. 1, No. 2, Dec., 1962, pp. 171-182.

Scanned with OKEN Scanner

cunoscutul loc din *Etica nicomahică* (1096 a). Sursa lui Newton din perioada notelor amintite (1661-1665) pare să fi fost un fizician, membru al Royal Society şi al Royal College of Physicians, pe nume Walter Charleton şi care, sub influența lui Hobbes, devine un pionier al „Noii Filosofii" (în special Descartes şi Gassendi). Scrierea lui – *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltoniana: a Fabrick of Science Natural Upon the Hypothesis of Atoms* (1654) va juca un important rol în răspândirea „evangheliei" atomiste a lui Gassendi în Anglia. Din primul capitol al aceste lucrări se inspiră Newton cu privire la proverbul amintit şi răsamintit[81], cu precizarea că Socrate este absent din formularea lui Charleton. La Newton voi reveni de îndată.

8. Laurence Sterne şi Balzac despre *Amicus Plato* (şi puțin Dickens!)

Într-un roman[82] în nouă volume compus între 1760 şi 1767 autorul scrie: „My father, as I told you, was a philosopher in grain, - speculative, - systematical; - and my aunt Dinah's affair was a matter of as much consequence to him, as the retrogradation[83] of the planets to Copernicus: - The backsliding of Venus in her orbit fortified the Copernican system, called so after his name; and the backslidings of my aunt Dinah in her orbit, did the same servicxe in establishing my father s system which, I trust, will foreverher heareafter called *Shandean System* after his

In any other family dishonour, my father, I believe, had as nice a sense of shame as any man whatever; - and neither he, nor, I dare say, Copernicus,

---

[81] Henry Guerlac, loc. cit., p. 632.

[82] Laurence Sterne, *The Life and Opinions of Tristram Shandy,* Munich, Edited by Gűnter Jűrgensmeier, 2005, vol. I, cap. 21, p. 61 mă interesează aici.

[83] Mişcarea retrogradă este o mişcare aparentă a planetelor, o iluzie optică datorată vitezelor de revoluție diferite ale planetelor, cu excepția Soarelui, Pământului şi Lunii care au doar mişcare progradă, inversul celei retrograde care e în contra mişcării acelor de ceasornic. Adverbul *retro* înseamnă „înapoi", „de-a-ndoaselea", adjectivul *retrogradus* este tradus prin: „care se mişcă înapoi", iar substantivul de gen feminin *retrogradatio, onis* înseamnă: „mers înapoi", „mişcare regresivă". Exemplu: eşti într-un tren care merge cu o anumită viteză, pe linia alăturată şi în aceeaşi direcție de mers trece un alt tren cu o viteză mult mai mare. Ai iluzia optică/senzația că trenul tău merge înapoi. Trimiterea în text are însă legătură cu astrologia nu cu astronomia, în astrologie o planetă desfăşoară o mişcare retrogradă când se mişcă în sens invers în zodiac.

Scanned with OKEN Scanner

would have divulged the affair in either case, or have taken the least notice of it to the world, but for the obligations they owed, as they thought, to truth. - *Amicus Plato,* my father would say, construing the words to my uncle Toby, as he went along, *Amicus Plato;* that is, Dinah was my aunt; - *sed magis amica veritas* - but TRUTH is my sister" / „Tatăl meu, după cum ți-am spus, era în fibra lui filosof -speculativ, sistematic; şi problema mătuşii Dinah era pentru el la fel de importantă precum retrogradarea planetelor pentru Copernic: - Mişcarea retrogradă a lui Venus pe orbita ei a întărit sistemul copernican, numit astfel după numele lui; iar mişcarea retrogradă a mătuşii Dinah pe orbita ei au servit aceluiaşi scop în fundamentarea sistemului tatălui meu care, cred eu, va fi numit de acum în veci *Sistemul Shandean*, după numele lui.

În orice chestiune privind cinstea familiei, tata avea, socot, un simț al ruşinii la fel de ascuțit ca orice alt om, şi nici el, nici nu îndrăznesc să spun - Copernic, n-ar fi scos la iveală povestea ori n-ar fi dat-o în vileag nici în ruptul capului, dacă n-ar fi fost datoria ce o aveau, cum socoteau dânşii, față de adevăr. *Amicus Plato* - zicea tata, tălmăcindu-i unchiului Toby vorbele pe măsură ce înainta, *Amicus Plato*; asta e, Dinah îmi era mătuşă; - *sed magis amica veritas* - dar ADEVARUL este sora mea" [n.m. - discuția are loc între trei frați - tatăl lui Tristram, preocupat de ştiință, unchiul Toby, fost militar şi mătuşa Dinah, sora celor doi şi singura femeie din familia Shandy însoțită aşa-zicând de caracter şi căsatorită scandalos cu birjarul familiei].

Dacă „întemeierea sistemului filosofic Shandean" este datată în 1759, anul în care primele două volume din *Tristram Shandy* au fost scrise şi publicate, cuvintele care, după Sterne, condensează acest sistem aveau deja la acea vreme o lungă istorie: *Amicus Plato sed magis amica veritas.* Trebuie de notat faptul că se considera a fi atât de bine cunoscute, încât erau citate fără vreo indicație că ar fi vreun proverb anume. Nu trebuie discutat *in extenso* despre posibila sursă a spusei în momentul în care apare în *Tristram Shandy* şi în multe alte opere moderne, întrucât popularitatea ei după Renaştere este în general şi corect atribuită lui Cervantes, în *Don Quijote*, lucrare care l-a influențat pe Sterne în mai multe feluri[84], aceasta este deja o altă poveste.

Iar în *Bal la Sceax*[85], Balzac spune: pe când contele de Fontaine, iscusit şi curajos slujitor al Bourbonilor, vorbea regelui Louis XIII despre a treia domnişoară de Fontaine (asta după ce primele două se căsătoriseră „printr-una

[84] Cf. Leonardo Tarán, *op. cit.*, pp. 1-2.

[85] Honoré de Balzac, *Bal la Sceax*, traducere de Pericle Martinescu, în *Comedia Umană*, I, ediție critică de Angela Ion, Editura Univers, Bucureşti, 1981, p. 180.

Scanned with OKEN Scanner

din acele fraze regale care nu costă nimic, dar valorează milioane"), „regele îi răspunse cu o voce cam usturătoare: *Amicus Plato sed magis amica Natio*".

Tangențial aflu o trimitere la Platon şi în *David Copperfield* în momentul în care domnul Micawber se „laudă" cu mereu greutățile lui financiare: „uneori m-am ridicat deasupra acestora. Alteori greutățile m-au... într-un cuvânt, m-au doborât. Au fost împrejurări când am izbutit să le izbesc în față: au fost şi împrejurări când, covârşit de mulțimea lor, m-am văzut nevoit să dau înapoi şi să-i spun soției, folosind cuvintele lui Cato (*Cato Minor* -n.m.): «Ai dreptate, Platon. Acum totul s-a sfârşit. Nu mai sunt în stare să lupt!»"[86]. Optimist incorigibil, Micawber este convins că „something will turn up", deviza lui este - *nil desperandum*!, trimiterea este la Horațiu (*Ode*, I. VII, 27).

9. Tarski: *Inimicus Plato sed magis inimica falsitas* (de la Cantor la Kneale)

Plec de la un text al lui P.T. Geach[87] care ne spune în „Prefață" (p. VII) că adună în *Logic Matter* articolele în engleză publicate anterior în diferite periodice sau volume colective şi care „not already collected or cannibalized in other books". Capitolul 4 („Intentionality") mă interesează, mai ales subcapitolul 4.6 („The Identity of Propositions"). Concluzia este: plecând de la reismul ontologic al lui Kotarbinski şi de la respingerea tuturor obiectelor non-concrete (numere, funcții, clase, idei platoniciene), P.T. Geach invocă pe Tarski în favoarea lui Kotarbinski cum că ar fi spus Tarski odată, nimeni nu ştie nici unde şi nici când!, următoarele: *Inimicus Plato sed magis inimica falsitas* („Plato is an enemy, but falsehood is yet a greater enemy"), de unde şi antiplatonismul lui Tarski, zice-se.

Chestiunea este mai complicată, să vedem şi de ce şi cum.

---

[86] Charles Dickens, *Viața lui David Copperfield*, vol. I, traducere şi note de Ioan Comşa, ediția a III-a revăzută, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1984, p. 348. „Plato, thou reasonest well. It's all up now. I can show fight no more", in *Works of Charles Dickens*, Volume V, *David Copperfield* I, New York The Century Co., 1911, Chapter XVII: „Somebody Turns Up", p. 259.

[87] P.T. Geach, *Logic Matters*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1972, p. 166.

Scanned with OKEN Scanner

Inimicus Plato sed magis inimica falsitas apare ca *motto*/maximă în William Kneale şi Martha Kneale[88] alături de alte trei maxime din Abelard, Leibniz şi Cantor (Kneale nu dă nici o indicaţie în legătură cu locul citatelor, nici Cantor nu o face mai înainte vreme, explicăm îndată). Ordinea maximelor din Kneale este: Abelard, Leibniz, Cantor, Tarski.

Avem astfel:

- Abelard: *Haec autem est dialectica, cui quidem omnis veritatis seu falsitatis discretio ita subiecta est, ut omnis philosophiae principatum dux universae doctrinae atque regimen possideat* / „Dar aceasta este logica [dialectica], căreia cu adevărat îi este aşadar subiect distingerea oricărui adevăr sau falsităţi, că deţine precum conducătorul întregii filosofii care are întâietate şi stăpânirea întregii doctrine universale"[89];

- Leibniz: *Lockius allique qui sperunt non intelligunt* / „Locke şi alţii care speră, nu înţeleg"[90];

- Cantor: *Neque enim leges intellectui aut rebus damus ad arbitrium nostrum, sed ranquam scribae fideles ab ipsius naturae voce lata set prolatas excipimus et describimus* / „nici nu dăm legi intelectului sau lucrurilor după propria noastră deliberare/voinţă, ci ca nişte scriitori fideli urmărim şi descriem cum sunt produse şi înfăţişate de vocea naturii însăşi";

- Tarski: *Inimicus Plato sed magis inimica falsitas.*

Aici e problema. Cantor nu a spus (aidoma lui Tarski) sau, în tot cazul, nu a scris ceea ce pretinde Kneale în *Dezvoltarea logicii* că ar fi un citat din Cantor, citatul nu e din Cantor, e din altcineva, Kneale e în eroare. Povestea lui Cantor e mai lungă, încerc să o rezum, Cantor este convins, în continuarea lui Pitagora, Platon, Newton şi Leibniz că Dumnezeu gândeşte matematic şi că lumea însăşi este rezultatul unui calcul divin.

În 1895 Cantor publică un articol în *Mathematische Annalen*, XLVI, 1895, pp. 481-512 intitulat „Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre". La p. 481, ca un soi de *motto* pentru articol, tot fără elemente de identificare, Cantor foloseşte trei citate după cum urmează:

---

[88] William Kneale, Martha Kneale, *Dezvoltarea Logicii*, vol. I, traducere de Cornel Popa, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1974, p. 4.

[89] Abelard, *Dialectica. Pars Quarto, Liber Primus* („De Divisione Hypoteticarum Earumque Proprietaribus"), *Prologus*.

[90] G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schrifen*, Band 7, Éditeur: C.I. Gerhardt, Berlin, 1890, p. 481.

Scanned with OKEN Scanner

- *Hypotehses non fingo*;

- *Neque enim leges intellectui aut rebus damus ad arbitrium nostrum, sed tanquam scribae fideles ab ipsius naturae voce latas et prolatas excipimus et describimus*;

- *Veniet tempus, quo ista quae nunc latent in lucem dies extrahat et longioris aevi diligentia.*

Să le vedem pe rând.

a. *Hypotheses non fingo* - „I feign no hypotheses" - „nu inventez/ născocesc nicio ipoteză"; „I frame no hypotheses" - „nu propun/avansez nicio ipoteză" sau „I contrive no hypotheses" - „nu născocesc/inventez nicio ipoteză", este cunoscuta formulă a lui Newton întâlnită în *Scholium Generale*, o adăugire la ediția a doua (1713) din *Principia Mathematica,* amendată în ediția a III-a (1726). Nu trebuie confundată cu *Scholium Generale* de la sfârșitul cărții 2, secțiunea 6 care discută despre experimentul pendulului și rezistența la aer, apă și alte fluide.

Hypotheses non fingo (*fingo* = „a-și închipui", „a născoci", „a imagina" - este mai adesea tradus prin *feign* decât prin tradiționalul *frame* și traducem *feign* prin „a născoci", „a inventa" și *frame* prin "a propune", „a avansa", iar *contrive* prin „a inventa", „a născoci". Trimit definitiv la Newton: „Dar până acum nu am putut încă afla cauza acestor proprietăți ale gravității *și nu imaginez ipoteze* (s.m.). Căci orice nu se deduce din fenomene, trebuie numit *ipoteză*; și ipotezele fie metafizice sau fizice, sau ale calităților oculte, sau mecanice, în *filosofia experimentală*, nu au loc. În această filosofie propozițiile se deduc din fenomene, și devin generale prin inducție"[91].

---

[91] Isaac Newton, *Principiile matematice ale filosofiei naturale,* traducere de Victor Marian, Editura Academiei RPR, București, 1956, p. 418. În variantă latină: *Rationem vero harum gravitates proprietatum ex phaenomenis nondum potui deducere, & hypotheses non fingo. Quicquid enim ex phaenomenis non deducitur,* hypothesis *vocanda est*; *& hypotheses seu metaphisycae, seu physicae, seu qualitatum occultarum, seu mechanicae, in* philosophia experimentali *locum non habent. In hac philosophia propositiones deducuntur ex phaenomenis & redduntur generales per inductionem* - Sir Isaac Newton's *Principia*, Reprinted for Sir William Thomson L.L. D. and Hugh Blackburn M.A., Glasgow, James MacLehose, Publisher to the University, Printed by Robert MacLehose, MDCCCLXXI, p. 530. Iar varianta engleză spune: „But hithero I have not been able to discover the cause of those properties of gravity from phaenomena ist o be called an hypothesis; and hypotheses whether metaphysical or physical, whether of occult qualities or mechanical, have no place in experimental philosophy. In this philosophy particular propositions are inferred from the phaenomena, and afterwords rendered general by induction" -

Scanned with OKEN Scanner

Dacă e să ajungem unde trebuie, *Hypotheses non fingo* nu este altceva decât o replică adresată de Newton lui Robert Hooke[92]. Despre ce este vorba? Despre legea gravitației și despre o acuzație de plagiat pe care Hooke o aduce lui Newton. Robert Hooke publică *System of the World* în 1660 și apoi citește în fața Societății Regale lucrarea *On gravity* (1666). Expunerea lui nu a oferit „demonstrații matematice", Hooke însuși spune că nu a verificat nimic experimental, că face „presupuneri", în vreme ce Newton afirmă în *Principia Mathematica* (1687) că „demonstrează", că „deduce", că „nu face ipoteze", Hooke folosește deseori sintagmele „a ghici", „a face presupuneri" (adică „a face ipoteze") pentru expunerea sa, Newton îl prinde, contraatacă. Ambii au greșit, Hooke avea nevoie de suportul matematic al lui Newton, acesta din urmă nu recunoaște nici un merit lui Hooke în elaborarea teoriei gravitației, Hooke a fost înaintea lui Newton președintele Societății Regale, Newton îi succede și înlătură orice urmă a fostului președinte, Hooke era poreclit „mecanicul", Newton era „Sir", primul pierde, pentru posteritate pierd amândoi, cel puțin moral. În corespondența sa, Newton admite contribuția lui Hooke, apoi află despre pretenția acestuia de a i se recunoaște prioritatea, în edițiile următoare din *Principia Mathematica* elimină referințele pozitive la Hooke, aceeași corespondență, cu Halley mai ales, pare a da dreptate lui Newton: „teoria am expus-o clar înaintea d-lui Hooke"[93]. Și Newton conchide tot fără de replică: *numero pondere et mensura Deus omnia condidit* („God created everything by number, weight and measure", notație tot pe un „carnet studențesc"). Mai este de spus că sintagma apare în penultimul paragraf din *Principia Mathematica*, de unde se vede clar că Newton nu era dispus să continue polemica/discuția cu Hooke, nici vorbă!

b. Despre citatul pe care Kneale îl pune pe seama lui Cantor spun că nu e al lui Cantor ci al lui Francis Bacon: - *Neque enim leges intellectui aut rebus*

Newton's *Principia. The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, by Sir Isaac Newton; translated into English by Andrew Motte, New-York, Published by Daniel Adde, 45 Liberty Street, 1845, pp. 506-507.

[92] N.W. Chittenden, „Life of Sir Isaac Newton", în Newton's *Principia. The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, by Sir Isaac Newton; translated into English by Andrew Motte, pp. 22-33.

[93] Nicolae Sfetcu, „Controversa dintre Isaac Newton și Robert Hooke despre prioritatea în legea gravitației", https://www.academia.edu/35292050/Controversa_dintre_Isaac_Newton_%C8%99i_Robert_Hooke_despre_prioritatea_%C3%AEn_legea_gravita%C8%9Biei, pp. 1-14.

Scanned with OKEN Scanner

damus ad arbitrium nostrum, sed tanquam scribae fideles ab ipsius naturae voce latas et prolatas excipimus et describimus[94]/„căci nu fixăm legi intelectului sau lucrurilor după placul nostru, ci, ca niște scribi fideli, notăm și transcriem legile date și descoperite de vocea naturii înseși" (primul citat era ușor de recunoscut, la fel și al treilea; neidentificându-l pe al doilea, Kneale îl atribuie greșit lui Cantor).

c. Citatul 3 din articolul lui Cantor este : *Veniet tempus, quo ista quae nunc latent in lucem dies extrahat et longioris aevi diligentia,* Cantor lasă impresia că e din Paul, *1 Corinteni* 4, 5. Eu l-am găsit în Seneca[95]: „va veni o vreme în care timpul și cercetarea îndelungată vor scoate la lumină ceea ce acum se ascunde". Găsesc trimiterea corectă la Seneca în cel puțin două locuri, într-o traducere din Sweenborg[96] și în John Edwin Sandys[97] de unde aflăm că Roger Bacon însuși citează pe Seneca față cu locul împricinat din *Naturales Quaestiones*. Drept e că se află ceva asemănător și în epistolarul paulin, chiar în *1 Corinteni* 4, 5: *Taque nolite ante tempus judicare, quoadusque veniat Dominus*: *qui et illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium* / „De aceea să nu judecați nimic înainte de vreme, până va veni Domnul, care va scoate la lumină lucrurile ascunse în întuneric și va descoperi gândurile inimilor". Locurile sunt foarte apropiate în conținut, Cantor însă nu pe Seneca vrea să îl invoce, favoritul lui este Paul și are motive personale pentru a-l prefera și pentru a i se asemăna. Lucrurile stau în felul următor.

În momentul în care vorbește despre matematica transfinită și stările maniaco-depresive ale lui Cantor, cu trimitere chiar la „Beiträge", Joseph W.

---

[94] *The Works of Lord Bacon*, vol. II, *Scripta in naturali et universali philosophia. Instaurationis magnae*, Pars quinta, Praefatio, William Ball Paternoster Row., London, 1837, p. 635.

[95] Seneca, *Naturales Quaestiones*, traducere de Tudor Dinu, Vichi Eugenia Dumitru, Ștefania Ferchedău, Lavinia Cuță, postfață și note de Ioana Costa, indice și tablă generală de materii de Tudor Dinu, Editura Polirom, Iași, 1999, cartea VII, cap. XXV, 4, p. 159.

[96] Emanuel Swedenborg, *Some Specimens of a Work on the Principles of Chemistry*, translate from the Latin by Charles Edward Strutt, London, William Newbery, 1847, în „Introducerea" traducătorului, p. XXVIII.

[97] John Edwin Sandys, *A History of Classical Scholarship*, Second Editions, Cambridge at the University Press,1906, p. 597. The *Opus Majus* of Roger Bacon Edited, with Introduction and Analytical Table by John Henry Bridges, Volume I, p. 13 apare trimiterea la *Naturales Quaestiones*VII, XXV.

Scanned with OKEN Scanner

Dauben[98] remarcă faptul că aceste perioade maniacale erau productive pentru Cantor, ideile îi vin în singurătatea de la ospiciu sau din liniştea de acasă. Aşa se înţelege şi convingerea lui Cantor că ideea numerelor transfinite i-a fost comunicată direct de către Dumnezeu. Şi Dauben leagă chestiunea aceasta de citatul din Seneca trimiţând şi la *1 Corinteni*. Cantor era convins că este instrumentul revelaţiei, de unde şi frecventele referiri la Părinţii Bisericii şi la Sfântul Toma în mod special.

Mai înainte vreme, Dauben se ocupase de aceeaşi problemă[99]. Textul pune în evidenţă efortul lui Cantor de a arăta că nu există incompatibilitate între ideile lui şi dogma catolică. Două aspecte vrea Dauben să scoată în evidenţă, două aspecte care ţin de personalitatea lui Cantor şi din care ar trebui să urmeze acordul între ideile lui şi acelea ale enciclicei *Aeterni Patris* a lui Leon XIII din 4 august 1879.

Primul aspect: Cantor crede în libertatea matematicilor, filosofia şi teologia nu au nimic de-a face cu adevărul teoriilor matematice. Matematica posedă propriile mecanisme pentru a evita eroarea. Ideile lui Cantor despre existenţa obiectelor matematice apar în paragraful 8 din *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre* (1883) unde face şi diferenţa dintre „realitatea imanentă" şi „realitatea transsubiectivă".

Al doilea aspect: vocaţia mistică de a-şi devota viaţa matematicilor, după cum rezultă dintr-o scrisoare adresată părintelui său în 1862. Îşi urmează vocaţia şi se consideră „ales", e un Paul transfigurat matematic. Numerele transfinite sunt inofensive pentru credinţa catolică („Nu am nici o îndoială - spune el - privind adevărul transfiniţilor, pe care i-am identificat cu ajutorul lui Dumnezeu", şi Dumnezeu nu poate revela ceva ce nu iubeşte). Nu ezită să folosească argumente de tip teologic pentru a-şi susţine tezele sau pentru a introduce distincţii ca aceea dintre *Transfinitum vs. Absolutum*, asta pentru că era acuzat de panteism. Legătura profundă între opera matematică şi credinţa lui Cantor este de văzut chiar în citatul din Seneca/Paul. Ambii vorbesc despre scoaterea la lumină a celor ascunse în întuneric, nu-i e dat oricui să fie

---

[98] Joseph W. Dauben, „The Battle for Cantorian Set Theory", in *Mathematics and the Historian's Craft. The Kenneth O. May Lectures*, Editors: Glen Van Brummelen and Michael Kinyon, Springer, New York, 2005, pp. 236-239.

[99] Idem, „George Cantor and Pope Leon XIII: Mathematics, Theology, and the Infinite", in *Journal of the History of Ideas*, vol. 38, No. 1, Jan.-Mar., 1977, pp. 85-108, mai ales pp. 63, 64, 67, 68, 107.

Scanned with OKEN Scanner

instrumentul unei astfel de lucrări, Cantor crede despre sine că este privilegiatul actului revelatoriu.

Dumnezeu iubeşte matematica, Platon era convins că Dumnezeu petrece mult timp ocupându-se de geometrie iar Leibniz, în continuarea lui Newton (*numero pondere et mensura Deus omnia condidit*), sau poate deopotrivă, spunea că lumea este rezultatul unui calcul divin: *Cum Deus calculat et cogitatione exercet, fit mundus*, ocurența, adăugată în marginea unui scurt *Dialogus* (1677), devine una dintre cele mai dezbătute dintre locurile obscure ale lui Leibniz. A „scurtat-o" Couturat: *Cum Deus calculat...fit mundus*[100]. Matematica, este convins Cantor, nu datorează nimic moralei, ea nu face decât să producă axiome, teorii şi să rezolve ecuaţii. Pierre Thuillier[101] nu se sfieşte să pună pe seama prieteniei cu Leon XIII (care în *Aeterni Patris* îndeamnă la o apropiere între religie şi ştiinţă la fel ca, mai apoi, Ioan Paul II în Enciclica *Fides et Ratio*: „Credinţa şi raţiunea sunt ca două aripi cu care spiritul uman se înalţă spre contemplarea adevărului"[102]) ceea ce el numeşte obscurantismul lui Cantor, acesta este „ le dernier des obscurantistes". Cantor pare a ceda posesiei divine când spune că pentru întâia dată, şi doar graţie lui, filosofia creştină dispune de o adevărată teorie a infinitului, Biserica păstrează rezerve. Infinitul este un paradox de care se îndoiesc tot mai puţini, spune Cantor, Biserica invocă pe Toma după care Dumnezeu singur este infinit şi perfect[103] („este clar că Dumnezeu este infinit şi perfect" – *manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus*), Cantor revine şi face diferenţa dintre

---

[100] Louis Couturat, *La Logique de Leibniz: d'après des documents inédits*, Félix Alcan, Paris, 1901, pagina de gardă şi p. III. Expresia apare în *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, edited by C.I. Gerhardt. Berlin: Weidman, 1875–1890, VII, p. 191. Cf. Gino Roncaglia,"Cum Deus Calculat – God's Evaluation of Possible Worlds and Logical Calculs", în *Topoi. An International Review of Philosophy*, 9/1990, pp. 83-90.

[101] Pierre Thuillier, „Dieu, Cantor et l'infini", în *La Recherche*, 84, December, 1977, pp. 1110-1116.

[102] Ioan Paul II, *Fides et Ratio*, traducere din limba italiană de pr. Wilhelm Dancă, Editura Presa Bună, Iaşi, 1999, p. 3. „Faith and reason are like two wings on wich the human spirit rises to the contemplation of truth", Pope John Paul II, *Fides et Ratio*, Encyclical Letter Adressed by the Supreme Pontiff John Paul II to the Bishops of the Chatolic Church on the Relationship Between Faith and Reason, http:/www.catholic-pages.com/, p. 1.

[103] Toma Din Aquino, *Summa Theologica*, vol, I. traducere de Alexander Baumgarten (coord.), traducere Q 7. de C. Bejan, Editura Polirom, Iaşi, 2009, p. 98.

Scanned with OKEN Scanner

infinitul absolut al lui Dumnezeu (*Infinitum aeternam increatum sive Absolutum*) şi infinitul actual al matematicienilor (*Infinitum cratoegus sive Transfinitum*), chestiunea vrea să spună că al doilea, infinitul transfinit, nu este infinit (asta după ce unii teologi creştini, în special neo-scolastici, au privit opera lui Cantor ca pe o provocare la adresa unicităţii infinitului absolut din natura lui Dumnezeu, echivalând teoria numerelor transfinite cu panteismul, idee pe care Cantor a respins-o mereu).

Acum începe, pe la 40 de ani, perioada depresiilor care va dura până la sfârşitul vieţii, tot acum, la debutul depresiei, pentru a-şi apăra tezele va spune în corespondenţă că el doar le-a scris, Dumnezeu a fost acela care l-a inspirat (spune Cantor, un luteran dedicat), şi Sfântul Paul a spus la fel, nu a fost uşor nici unuia dintre ei, nu s-a sfiit lumea să- i deteste[104]. Îl apără Hilbert mai târziu: *Aus dem Paradies, das Cantor uns geschaffen, soll uns niemand vertreiben können* / „În faţa Paradisului său, pe care Cantor ni l-a dezvăluit, ne ţinem respiraţia de mirare; ştiind, nu-l vom putea părăsi"[105].

În 1911, Cantor a fost invitat să participe la cea de-a 500-a aniversare a fondării Universităţii "St. Andrews" din Scoţia. A participat doar în speranţa de a-l întâlni pe Russell care, în *Principia Mathematica*, recent publicată, cita în mod repetat opera lui, n-a fost să fie. În anul următor, aceeaşi universitate i-a acordat un doctorat onorific, boala l-a împiedicat să primească titlul în persoană. S-a pensionat în 1913, a trăit în sărăcie, a suferit de foame în timpul Primului Război Mondial. Sărbătorirea publică a 70 ani de la naştere a fost anulată din cauza războiului. A murit în urma unui atac de cord pe 6 ianuarie 1918 în sanatoriul unde şi-a petrecut ultimul an al vieţii.

S-a străduit să arate un singur lucru până la urmă: cum poate dezvălui matematica existenţa lui Dumnezeu. Către finalul vieţii s-a implicat în disputa legată de literatura elisabetană după care piesele lui Shakespeare au fost scrise de Francis Bacon, asta e!, nimeni nu-i perfect, nici măcar Cantor, poate că e mai bine aşa.

---

[104] Dauben ne spune în studiile sale că ideile lui Cantor erau considerate o „gravă boală", că era văzut Cantor ca un „şarlatan metafizic", un „renegat" şi „corupător al tineretului" şi încă multe altele – cf. Joseph W. Dauben, „The Battle for Cantorian Set Theory"; „George Cantor and Pope Leon XIII: Mathematics, Theology, and the Infinite". Şi nume dintre cele mari sau pronunţat astfel: Henri Poincare, Leopold Kronecker, Wittgenstein, ca să vezi!

[105] David Hilbert, „Über das Unendliche", în *Mathematische Annalen*, 95. Band, Berlin, 1926, p. 170.

Scanned with OKEN Scanner

Concluzie

„Oglinda Dianei”
De la Lâna de Aur la Creanga de Aur

„Mai prieten îmi este adevărul”!, adică am a-l căuta şi a-l privi faţă către faţă, mă aflu cumva între Lâna de Aur şi Creanga de Aur, ambele poartă cu sine nu lumina într-o formă sau alta, poartă lumina în esenţa ei. Şi Lumina care luminează Adevărul pe mine mă iluminează şi nu mă mai poate transforma pe mine în adversarul Adevărului, după cum Adevărul nu poate să-mi devină adversar. Lumina este un simbol nu o metaforă, „radiaţia luminii pornită din punctul primordial dă naştere spaţiului. Este interpretarea simbolică a lui *Fiat lux* din *Facerea*, care înseamnă şi iluminare, ordonarea haosului prin vibraţie”[1]. Citim în „Prologul” din *Ioan*: „În El era viaţa şi viaţa era lumina oamenilor / Lumina luminează în întuneric şi întunerecul n-a cuprins-o” (1, 4-5). Cristos este „lumina lumii” – *Ego sum lux mundi*: *qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae* / „Eu sunt Lumina lumii; cine mă urmează pe Mine nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieţii” - *Ioan* 8, 12, iar în *Marcu* 5, 14, după ce le spune ucenicilor că sunt „sarea pământului” (*Vos estis sal terrae*), Cristos adaugă: „Voi sunteţi lumina lumii” - *Vos estis lux mundi*. Pe scurt, lumina „denotă adevărul şi cunoaşterea, şi este explicată astfel în toate

---

[1] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicţionar de simboluri*, vol. 2, traducere de Micaela Slăvescu, Laurenţiu Zoicaş (coord.), p. 237. „Şi a spus Dumnezeu: Să se facă lumină. Şi lumină s-a făcut” – *Dixitque Deus*: *Fiat lux. Et facta est lux* – *Facerea* 1, 3. „Din toate metaforele cu care Dumnezeu s-a numit pe sine, nici una nu îndeamnă mai mult la reflecţie şi nu întăreşte mai mult gândirea decât cea a luminii care, vizibilă în sine, este şi sprijinul, şi virtutea actualizatoare a acestei lumini firave cu care natura ne-a înzestrat ochii. Autorii (medievali - n.m.) – ai – tratatelor de optică fac distincţia între *lux*, adică natura luminii considerate în sursa ei; rază (*radius*), care este similitudinea produsă diametral în mediu de către sursa luminoasă; *lumen*, sau lumina răspândită sferic în mediu de către razele luminoase; *splendor*, adică strălucirea obiectelor lucioase pe care lumina le face sclipitoare”, Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, pp. 394-395. Numai Dumnezeu este *lux*, Creanga de Aur este toate celelalte şi separat şi la un loc.

Scanned with OKEN Scanner

sistemele antice; în inițiere se caută lumina intelectuală, nu cea materială"[2]. Este vorba despre un mit și despre o metafizică a luminii, tema: *de luce*.

Să o vedem într-un fel anume al manifestării ei – Lâna de Aur.

Mitul Lânii de Aur simbolizează o cucerire, cucerirea „a ceea ce conștiința consideră drept imposibil"[3]. Două simboluri sunt reunite în mit: inocența (lâna berbecului) și adevărul (aurul). Iason știe lucrul acesta, „gloria pe care o urmărește este aceea care purcede din cucerirea adevărului (aur) și a purității spirituale (lâna)"[4]. Comoara este păzită de un balaur, Iason reușește cu ajutorul Medeii doar să-l adoarmă, inițierea nu e deplină, Iason este biruit de balaurul lăuntric. E un „idealist" Iason, nu a înțeles că nu cu orice fel de mijloace atingi țelul. Contrariul lui este Medeia. Un mit complementar spune că Iason, domnind asupra unei părți din Arcadia, ar fi dezvoltat acolo agricultura, de unde și dragostea zeiței Demeter pentru el. Prin Medeia, destinul lui pare a se rescrie în mitul complementar[5], nu de tot însă, Medeia e geloasă, ucide pe regele Creon și pe fiica acestuia de care se îndrăgostise Iason, își ucide și copiii și fratele, Iason se sinucide, spune o tradiție, alta relatează că, obosit, Iason se odihnea sub cârma corabiei Argo, cârma se rupe peste el și-l îngroapă sub sfărâmături[6], îmi pare tradiția cea mai apropiată de realitatea mitului!

Lâna de Aur (unde lâna semnifică adevărul) a fost chiar „lâna de aur", o blană de oaie folosită pentru colectarea aurului. Este o metodă străveche, practicată încă în Georgia secolului XX, de a aduna particulele de aur nativ din apele râurilor aurifere (în cazul nostru cursul superior al râului Riomi, anticul Phase pomenit de Strabon în *Geografia*, XI, 2, 17). Blana de oaie, întinsă uneori pe un cadru de lemn, era așezată în albia râului, nisipul aurifer se depunea pe ea și, treptat, lâna se umplea de aur. Blana era apoi uscată, scuturată sau pieptănată, nisipul aurifer era spălat pentru separarea metalului prețios. Lâna de Aur reprezintă la fel de bine resursele bogate și tehnologia avansată din

---

[2] Joseph Fort Newton, *Constructorii. O cercetare a istoriei și a filozofiei masoneriei*, traducere de Mariana Buruiană, Editura Herald, București, 2012, p. 276. „Două arte au schimbat fața pământului și au dat formă vieții și gândirii omului: agricultura și arhitectura", p. 13. Cu agricultura apare viața sedentară, cu viața sedentară meseriile, cu meseriile – constructorii.

[3] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 229.

[4] *Ibidem*.

[5] Victor Kernbach, *Dicționar de Mitologie Generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 239.

[6] N.A. Kun, *Legendele și Miturile Greciei Antice*, Editura Orizonturi, București, 2002, p. 291.

Scanned with OKEN Scanner

Colchida/Georgia. Bogăţiile Orientului reprezentau încă de atunci un miraj şi un mit, plus o realitate: abundenţa legendară, tehnologia, metodele de prelucrare a textilelor, a metalelor şi a pietrelor preţioase, mai toate erau superioare activităţilor similare din Grecia, nu mai vorbesc de restul continentului european. Nu-i de mirare că Europa dorea pentru sine aceste bogăţii materiale şi spirituale ale Răsăritului. Strabon a avut dreptate, legenda argonauţilor şi căutarea Lânii de Aur se sprijină pe un fapt real (Strabon, *Geografia*, XI, 2, 17-19). Lâna mai putea însemna o carte de alchimie ori poate că era chiar marea care, nu doar pentru greci, oglindea Soarele.

Interesant este ce spune Strabon despre Homer, căci de la Homer am început. Spune că Homer este „fondatorul ştiinţei geografice", că este „părintele geografiei"[7]. Foarte semnificativ, în legătură cu problema adevărului, Strabon ne spune că Homer urmărea prin legende atingerea unui scop instructiv/pedagogic şi acorda o mare atenţie adevărului. Uzează şi de născociri, nici vorbă, dar pune adevărul la baza lor, plăsmuirile sunt o momeală prin care mulţimile sunt conduse, după cum Homer avea cunoştinţă de colchidieni şi despre expediţia lui Iason în Colchida[8], legenda era cunoscută dinaintea lui Homer, ba chiar de dinaintea războiului troian.

Apolonius din Rodos (poet de sec. III î.C.) scrie *Argonautica*, relatează expediţia argonauţilor în căutarea Lânii de Aur, accentul este pus însă pe episodul pasiunii consumate între Medeia şi Iason. O *Argonautica* în limba latină şi cu o mai mică răspândire aparţine lui Valerius Flaccus (mort pe la sfârşitul primului secol d.C.).

Cum e cu Creanga de Aur? „Ideea că viaţa stejarului se află în vâsc a fost probabil sugerată de observaţia că, iarna, vâscul ce creşte pe stejar rămâne verde, pe când stejarul însuşi e desfrunzit. Dar poziţia plantei – care nu creşte din pământ, ci din trunchi sau din ramurile arborelui – ar putea confirma această idee"[9]. Citim într-un alt loc: „Creanga de Aur trebuie apropiată de creanga verde care este simbolul universal al regenerării şi nemuririi. Creanga de aur este ramul de vâsc, ale cărui frunze de un verde palid devin aurii la începutul

---

[7] Strabon, *Géographie*, traduction nouvelle par Amédée Tardieu, Paris, Librairie de L. Hachette, 1867, I, 1, 2; I, 1, 11.

[8] *Ibidem*, I, 2, 9; I, 2, 10.

[9] James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. V, traducere de Octavian Nistor, note de Gabriela Duda, Editura Minerva, Bucureşti, 1980, p. 162.

Scanned with OKEN Scanner

unui nou anotimp"[10]. Pare a se însoți mereu cu stejarul, arbore sacru care simbolizează măreția, forța morală și fizică deopotrivă, aici avem stejarul lui Zeus din Dodona, stejarul lui Jupiter Capitolinul la Roma, ghioaga lui Hercule e făcută din lemn de stejar, lâna de aur era atârnată într-un stejar, revelațiile le primește Avraam sub un stejar, asta e, „stejarul îndeplinea rolul său axial, care făcea din el un instrument de comunicare între Cer și Pământ"[11].

La fel ramura de acacia (salcâmul), simbol al nemuririi, o plantă veșnic verde și foarte rezistentă. Evreii obișnuiau să o planteze pe morminte ca un simbol al vieții și pentru a indica amplasarea zonelor funerare, acacia simbolizează în același timp renașterea. Printre numeroasele etimologii care se atribuie termenului, aceea din grecescul *a-kakon* trimite la absența răutății, la inocență.

Cât privește vâscul, acesta este simbol de nemurire și vigoare. Vreau să urmăresc un loc și trei poziții față de locul ales, locul este din Vergilius, pozițiile sunt ale lui Frazer, Chevalier&Gheerbrandt și Al. Paleologu.
Locul este:

„ ...o creangă cu frunzele de – aur
Creşte-n umbrosul copac, şi de aur mlădițele-i svelte
Sfânta Iunonei din Iad. Dar codrii sălbatici ascund-o
Văi nepătrunse o-nvelesc în nestrăbătut întuneric
Încât adâncul de jos al lumii nu-i chip a răzbate
Până nu rupi din copac vlăstare cu steaguri de aur;
Asta Prosperina-o cere, frumoasa, ca dar ce-şi alese
Însăşi. Iar dacă dezbini tu pe-ntâia mlădiță, deodată
Licur-a doua şi cresc foițele aceluiaşi aur.
Tu ştiriceşte-aşadar cu privirea şi, când vei găsi-o
Rupe-o cu mâna. Căci dânsa cu drag şi de sine-ți urmează
Dacă ți-e scrisul s-o rupi; dar altfel, cu nici o putere
N-o s-o dezbini şi degeaba cercare-ai să o tai tu cu fierul"[12].

---

[10] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, pp. 384-385. De văzut şi Bogdan Mihai Mandache, *Întoarcerea către lumină*, Editura Cronica, Iaşi, 2012, pp. 16-17.

[11] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 3, pp. 264-265.

[12] Vergilius, *Eneida*, traducere de George Coşbuc, ediție îngrijită, note şi postfață de Stella Petecel, Editura Univers, Bucureşti, 1980, cartea VI, v. 135-148, pp. 193-194. De subliniat este faptul că Aeneas face tot ceea ce face sub noțiunea de *pietas* care, ca la Platon, este o parte a virtuții. *Eneida* trimite la dialogul *Euthyphron* care, ca personaj, era, foarte semnificativ, proroc, aidoma Sibilei. De văzut şi Pierre Boyancé, *La religion de Virgile*, PUF, Paris, 1963, pp. 132-174. Trimit şi la Alexandru Dudău, „În marginea unor aspecte ale scenariului inițiatic din «Eneida VI»", în *ORMA. Revistă de studii istorico-religioase*, vol. 1/2004, Editura Ecco, Cluj-Napoca, pp. 151-157.

Scanned with OKEN Scanner

Aleg întâi poziția lui Frazer care, dintre două variante valabile pentru toate trei pozițiile (este creanga de aur vâscul?, iată problema) pare a opta pentru amândouă. Iată ce spune. Viața stejarului se află în vâsc. Dovada? Iarna, în timp ce stejarul este desfrunzit, vâscul rămâne verde, mai mult, vâscul nu crește din pământ ci din trunchiul și ramurile stejarului, încât se prea poate ca această poziționare a plantei să fie în legătură cu proprietățile ei magice. Mijlocește moartea stejarului care este desfrunzit și-i adăpostește viața în verdele pe care vâscul îl păstrează, deocamdată, până la regenerare, doar pentru sine. Nu este, prin urmare, nici o noutate în a pretinde: creanga de aur este tocmai vâscul. Frazer se pronunță și cu privire la versurile lui Vergilius, în primul caz e discret tautologic, în al doilea e discret sofist. Vergilius doar asociază vâscul crengii de aur, de identificat nu le identifică. Justificarea găsită de Frazer este: „se prea poate să nu fie vorba decât de un procedeu poetic având scopul să încununeze modesta plantă cu o aureolă mitică. Sau, mai probabil, descrierea sa era bazată pe o superstiție populară, potrivit căreia, din vreme în vreme, vâscul era luminat de strălucirea unei aureole supranaturale, aurii"[13]. De ce spuneam că autorul aici invocat joacă la două capete? Pentru că, „ne rămâne doar să ne întrebăm: de ce vâscul era numit Creanga de Aur"[14]?, în fine, fiecare alege ceea ce-i convine. Apoi urmează povestea cu porumbeii, revin la ea.

Poziția a doua: Chevalier&Gheerbrandt. După ce coordonatorii dicționarului ne spun că tradiția greco-romană nu a cunoscut modelul crengii de aur, ajung la Vergiulius și conchid, nici nu aveau încotro!, că poetul pune o astfel de creangă în mâna lui Aeneas pentru a coborî în Infern, cu ramura de vâsc deschidem porțile infernului, vâscul nu poate fi cuprins de foc, alungă demonii, exact cum se întâmplă la celți care au ocupat timp de secole câmpia Padului, țara de baștină a lui Vergiulis! Mai mult, „trebuie respectat un ritual al culesului de vâsc: creanga nu trebuie tăiată cu un tăiș de fier (fierul anulează vâscului proprietățile magice, druizii culeg vâscul cu o seceră de aur - n.m.). Creanga de aur este simbolul acestei lumini care ne permite să explorăm întunecatele peșteri ale infernului (de aceea se sapă temnițe adânci viciului și se construiesc temple virtuții - n.m.) în afara oricărui pericol și fără să ne pierdem sufletul. Ea reprezintă forța, înțelepciunea, cunoașterea"[15]. Și un comentariu complementar: „enigmatică rămâne funcția crengii de aur în legătură cu lumea

[13] James George Frazer, *op. cit.*, vol. V, pp. 162-164; 165.
[14] *Ibidem*, vol. V, p. 167.
[15] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 385.

Scanned with OKEN Scanner

infernală; o ipoteză, pe care textul ne-o sugerează, este de a vedea în ea un atribut al inițierii (coborârea însăşi având o valoare inițiatică), la care nu pot accede decât cei capabili de o evoluție spirituală. (Acest sens ermetic pare să fie preluat de Sadoveanu în romanul *Creanga de Aur*)"[16]. Conchid cei doi: cu siguranță creanga de aur este ramul de vâsc.

Poziția a treia este exprimată de Al. Paleologu, martor tăcut îi este Vergilius: „Vergilius spune deci că e vorba de vâsc (*viscum*) şi că nu trebuie tăiat cu fierul; de fapt spune că, dacă nu ți-e dat să-l poți rupe cu mâna, e în zadar, nici cu fierul nu-l vei putea lua"[17]. Numai că, în ciuda lui Frazer, a cuplului Chevalier&Gheerbrant şi a lui Paleologu, la Vergilius creanga de aur nu e vâscul, nu, nici vorbă: „legenda despre creanga de aur, de origine italiană (şi aici greşeşte Stella Petecel - n.m.) şi comparabilă cu marile legende celtice (nu e comparabilă, din lumea celtică vine! - n.m.), a rămas, cu toate cercetările savanților, învăluită în obscuritate. Norden (Eduard Norden, mort în 1941 - n.m.) şi alți comentatori au încercat să o identifice cu vâscul (de asemenea venerat ca plantă magică), dar faptul că Vergilius *o compară* cu vâscul [v. 205-206: «astfel *precum* (s.m.), în păduri, prin gerul iernatic e vâscul/Verde la frunze...» - n.m.] infirmă această ipoteză"[18].

În sinteză, coborârea în Infern ne spune la Vergilius următoarele: ajuns la Cumae, Aeneas consultă pe Sibila dacă şi cum poate coborî în infern pentru a-l revedea pe Anhise, tatăl lui Aeneas, nu de coborât e greu, ieşirea e dificilă şi e doar în putința aceluia care a ştiut să-şi procure creanga de aur, răspunde Sibila, un personaj apolonian şi infernal deopotrivă. În *Eneida*, cartea VI, v. 190-211 doi porumbeii îl conduc pe erou prin pădurea din Infern până

---

[16] Stella Petecel, Note la Vergilius, *Eneida*, nota 1, p. 194.

[17] Alexandru Paleologu, *Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu*, ediția a treia, Editura Vitruviu, Bucureşti, 1997, p. 53. Cam la fel stau lucrurile şi la Vasile Lovinescu, *Creangă şi Creanga de Aur*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1989, pp. 20-23. Lovinescu stăruie şi el asupra cărții VI din Vergilius. A oferi Prosperinei Creanga de Aur – cu majuscule scrie Lovinescu – înseamnă a te legitima, adică de bună voie ai coborât în Infern, nu ai fost nici damnat, nici condamnat. Numai în acest caz „îngrozitoarea Persefona" devine Eleusina („Prea Milostiva") şi purtătorul Crengii îi devine fiu adoptiv. Creanga este un fir noetic, este firul Ariadnei. Creanga de Aur creşte într-un copac întunecat, este şi ea un copac, doar că fără de rădăcini, rădăcina e telurical, fără de rădăcină e vâsc. Fără de rădăcină Creanga de Aur este, ca să spun aşa, un copac cu rădăcinile în sus.

[18] Stella Petecel, Note la Vergilius, *Eneida*, nota 1, p. 194. Nu e tot nota de mai sus a Stellei Petecel, e prima parte a ei.

Scanned with OKEN Scanner

descoperă creanga de aur, Caron însuşi văzând-o îşi pune luntrea în mişcare după ce iniţial refuzase cererea lui Aeneas de a-l trece Styxul.

Să încerc o aplicaţie, un soi de miniplanşă. Sintagma „creanga de aur" apare în *Creanga de Aur* a lui Sadoveanu o singură dată, către sfârşit, când Kesarion se desparte de împărăteasa Maria. Are loc următorul dialog între cei doi:

„Împărătriţa se retrase, ridicându-şi braţele la frunte.

- Vai de mine, suspină ea. E adevărat deci că ai stat în templele egiptenilor?

- Într-adevăr, acolo am cunoscut lumina. Aflarea acestui lucru, mărită Doamnă, nu trebuie să-ţi aducă mâhnire. Iată, ne vom despărţi. Se va desface şi amăgirea care se numeşte trup. Dar ceea ce e între noi acum, lămurit în foc, e o creangă de aur care va luci în sine în afară de timp"[19].

Este o creangă imaterială după cum imaterială a fost şi legătura celor doi nu numai când îşi dau întâlnire în gând. „Creanga de aur, adică vâscul, adică înţelepciunea şi cunoaşterea l-a ajutat pe Kesarion Breb să poată ieşi din infern, împreună cu împărătriţa Maria, pe care tot el o dusese acolo"[20]. Şi să nu uităm că al XXXIII-lea Decheneu este Kesarion Breb, iar „civilizaţia arhaică la care aspiră Sadoveanu şi a cărei structură o conservă nu este rudimentară, ci primordială, nedegradată"[21].

O chestiune tulburătoare, o profeţie în fapt, apanaj al aleşilor, personaje sunt Bătrânul şi Egipteanul, Kesarion e aproape dar nu aude aşa cum aude profeţia tăcerea peşterii: „candela bătrânului mai luci atât cât era necesar Egipteanului să-i afle prorocirea asupra neamurilor acestui pământ. Căci, precât vedea el, avea să vie asupra lor din răsărit, duh de destrăbălare şi spaimă"[22].

Şi spun, pe mâna lui Paleologu: „mare artist, scriitor de geniu a devenit Sadoveanu târziu, printr-un proces de transmutaţie interioară care l-a modificat fundamental. Abia la un sfert de secol de la debut (a debutat cu volum în 1904 – n.m.) Sadoveanu a devenit cu adevărat Sadoveanu. Dacă nu vrem să admitem

---

[19] Mihail Sadoveanu, *Creanga de Aur*, postfaţă şi bibliografie de Elena Zaharia-Filipaş, Editura Minerva, Bucureşti, 1976, p. 191.

[20] Alexandru Paleologu, *op. cit.*, p. 54. Hercule, Orfeu, Ulise, Ghilgameş, Socrate, Isus, aleşii prin urmare, au ca probă coborârea în Infern. Din această perspectivă, „*Creanga de Aur*, romanul lui Sadoveanu, este un *descensus ad inferos*", *Ibidem*.

[21] *Ibidem*, p. 34. Trimit şi la Bogdan Mihai Mandache, *op. cit.*, pp. 18-21.

[22] Mihail Sadoveanu, *op. cit.*, p. 203.

Scanned with OKEN Scanner

asta, nu înțelegem nimic din lenta șlefuire a pietrei săvârșită de Sadoveanu și nu înțelegem sensul lungii sale căi către sine"[23].

„Cine nu cunoaște tabloul *Creanga de Aur* al lui Turner? Scena, luminată de lucirea aurie în care imaginația și mintea divină a lui Turner învăluia transfigurând chiar și cel mai minunat peisaj natural, este o vedere a micului lac pierdut în pădurea din Nenia – «oglinda Dianei», cum îl numeau cei vechi. Cine i-a văzut o dată apa clipocind calm, într-o vale înfrunzită în colinele albane, nu-l va mai uita niciodată"[24]. Comentează Lovinescu: „Lacul apare ca o vatră de flăcări apoloniene; lacul, fiind «oglinda Dianei», devine o licoare a celor doi frați gemeni divini, un lac androgin, o apă de foc, deci băutura de nemurire. Se vede că Turner știa mai multe decât Frazer"[25].

*

* *

Binecunoscuta spusă *Amicus Plato sed magis amica veritas* poate fi înțeleasă corelat cu asigurarea lui Aristotel că ambele, atât adevărul, cât și legătura lui personală cu Platon îi sunt „dragi", deși este „o datorie sfântă, să dea întâietate adevărului" (*Etica nicomahică*, 1096 a). Alfred Tarski s-ar fi inspirat din această spusă atunci când parodiază: *Inimicus Plato sed magis inimica falsitas*[26], cu referire la *Republica*, X, 595 b-c cu ecoul ei cu tot din *Etica Nicomahică*, 1096 a. Oricum, prin faptul că Aristotel se referă și invocă acest loc platonician, el vrea să spună ca propria sa relație cu Platon se recunoaște în relația descrisă de Platon cu Homer.

---

[23] Alexandru Paleologu, *op. cit.*, p. 15.
[24] James George Frazer, *op. cit.*, vol. I, p. 8.
[25] Vasile Lovinescu, *op. cit.*, p. 16.
[26] Hermann Weidemann, „Platon über die Dialektik von Freundschaft und Liebe (*Lysis*, 212 a-213 d)", în *Amicus Plato magis amica veritas*, Festschrtift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von Rainer Enskat, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1998, pp. 268-276. Problema lui Weidemann este și aceea a diferenței dintre *a fi prieten* („Freundsein") și *a deveni prieten* („Freundwerden"). El încearcă să modeleze logic mai multe situații în care reciprocitatea prieteniei să fie pusă în discuție (4 la număr). Întrebarea este: *Pot să fiu prieten unuia care îmi este dușman? - Este prietenia unilaterală o condiție pentru prietenia bilaterală?* Sau, cu o altă formulare - *este prietenia o stare sau o activitate, care să presupună un răspuns?* Weidemann analizează soluțiile lui Socrate pentru a afla în ele inconsistențe logice.

Scanned with OKEN Scanner

Până la urmă, şi peste toate acestea, atunci ca şi acum, istoria însăşi pare să spună doar – *magis amica veritas*[27]. Cu o fericită formulare a lui Gilson[28], Platon însuşi nu e nicăieri, dar platonismul este pretutindeni sau, mai degrabă putem spune că pretutindeni există platonisme.

Da, lumina adevărului e durabilă, finalitatea cunoaşterii e autoperfecţionarea!, *dixi et salvavi animam meam*[29]!

[27] Leonardo Tarán, *op. cit.*, p. 46.

[28] Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Deuxième édition, revue et augmentée, Payot, Paris, 1944, p. 268. Vezi şi varianta în limba română, Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 249.

[29] În *Ezechiel* 3, versetele 19 şi 21 citesc ceva de felul: „Dar dacă tu îl vei atenţiona pe cel nelegiuit, iar el nu se va întoarce de la nelegiuirea lui şi de la calea lui cea nelegiuită, el va muri din cauza nelegiuirii sale, dar tu îţi vei salva sufletul – *tu autem animam tuam liberasti* (3, 19) şi: „Dar dacă tu îl vei atenţiona pe cel drept să nu păcătuiască şi el, cel drept, nu va păcătui, va trăi pentru că s-a lăsat atenţionat, iar tu îţi vei salva sufletul" – *et tu animam tuam liberasti* (3, 21). Forma „canonică", să zic – *Dixi et salvavi animam meam* – o aflu în *Critica programului de la Gotha* a lui Marx, cu această propoziţie se încheie cartea (cf. Karl Marx, *Later Political Writings*, edited and translated by Terrell Carver, Cambridge University Press, 1996 – *Critic of the Gotha Programme*, p. 226). Spovedania la catolici se termină cu această formulă care înseamnă: „am spus şi mi-am salvat sufletul".

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Bibliografie

ABELARD, *Dialectica. Pars Quarto, Liber Primus* („De Divisione Hypoteticarum Earumque Proprietaribus"), *Prologus*.

ADĂMUȚ, Anton, *Filosofie şi teologie la Sfântul Augustin,* Editura Academiei Române, Bucureşti, 2009.

ADĂMUȚ, Anton „Câtă înțelepciune ascund proverbele", în *Transilvania*, nr. 8/2011.

ADĂMUȚ, Anton, „Constantin Noica: despre dubla imposibilă judecată etică", în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. VII, Supliment, (coordonatori: Alexandru Surdu, Viorel Cernica, ediție îngrijită de Mona Mamulea şi Doru Şincai), Editura Academiei Române, Bucureşti, 2011.

ADĂMUȚ, Anton, „Dacă tăceai, filosof rămâneai! (scurtă istorie a unei spuse)", în *Analele Universității din Craiova*, Seria: Filosofie, nr. 37 (1/2016).

ALEMÁN, Mateo, *Guzmán de Alfarache*, Ed. F. Rico, *La novela picaresca española*, Vol. I, segunda edición, Barcelona, 1970.

ALEXIANU, Marius, CURCA, Roxana, *Cuvinte greceşti universale*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2005.

ANNAS, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

ARISTOTLE'S *Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, Volume II, Clarendon Press, Oxford, 1924.

ARISTOTE, *Métaphysique*, Tome II, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 2000.

ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, traducere, studiu introductiv, comentarii şi note de Stella Petecel, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.

ARISTOTEL, *Metafizica*, traducere de Ştefan Bezdechi, note şi indice alfabetic de Dan Bădărău, Editura IRI, Bucureşti, 1996.

ARISTOTEL, *Metafizica*, traducere, comentarii şi note de Andrei Cornea, ediția a II-a revăzută şi adăugită, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.

ARISTOTEL, *Organon II, Topica*, traducere, studiu introductiv, introducere şi note de Mircea Florian, Editura IRI, Bucureşti, 1998.

ARISTOTEL, *Organon*, I, traducere, studiu introductiv şi note de Mircea Florian, Editura IRI, Bucureşti, 1997.

ARISTOTEL, *Poetica*, studiu introductiv, traducere şi comentarii de D.M. Pippidi, ediția a III-a îngrijită de Stella Petecel, Editura IRI, Bucureşti, 1998.

ARISTOTEL, *Politica*, traducere, comentarii şi index de Alexander Baumgarten, studiu introductiv de Vasile Muscă, Editura IRI, Bucureşti, 2001.

ARISTOTEL, *Retorica*, traducere, studiu introductiv şi index de Maria Cristina Andrieş, note şi comentarii de Ştefan Sebastian Maftei, Editura IRI, Bucureşti, 2004.

ARNOLD, Matthew, *On Translating Homer: Three Lectures Given at Oxford*, Matthew Arnold, M.A., 1861.

AUBENQUE, P., *La probleme de l'etre chez Aristote*, PUF, Paris, 1962.

AUGUSTIN, *Confesiuni*, traducere de Gheorghe I. Şerban, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.

AUGUSTIN, *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, traducere din limba latină, notiță introductivă, note şi tabel cronologic de Paul Găleşanu, studiu introductiv de Gheorghe Vlăduțescu, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1998.

AUGUSTIN, *Despre adevărata religie*, traducere din latină de Cristian Bejan, studiu introductiv şi note de Alin Tat, control ştiințific al traducerii de Lucia Wald, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.

BABUT, Daniel, „L'unité du livre X de la *République* et sa fonction dans le dialogue", în *Bulletin de l'Association Guillaume Budé Année*, 1983, nr. 1.

BACON, Roger, *Opus Majus*, with Introduction and Analytical Table by John Henry Bridges, Volume I, Clarendon Press, Oxford, MDCCCXCVII.

BACON, Francis, *Novum Organon*, by Lord Bacon, Edited by Joseph Devey, New York, P.F. Collier and Son, MCMI.

BACONIS, Francisci, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, Libri IX, Tomus I, Norimbergae, Sumptibus Riegelii et Wielaneri, MDCCCXXIX.

BAILLY, Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, Librairie Hachette, Paris, 1915.

de BALZAC, Honoré, *Comedia Umană*, I, ediție critică de Angela Ion, Editura Univers, Bucureşti, 1981.

BARFIELD, Raymond, *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry*, Cambridge University Press, 2011.

BAUMGARTEN, Alexander, *7 idei înrâuritoare ale lui Aristotel*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012.

BERG, I., *Dicționar de cuvinte, expresii, citate celebre*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1968.

BLACKIE, John Stuart, *Altavona: Fact and Fiction from My Life in the Highlands*, Edinburgh: David Douglas, 1882.

BLAGA, Lucian, *Hronicul şi cântecul vârstelor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012.

BOCANCEA, Sorin, *Cetatea lui Platon*, Editura Institutul European, Iaşi, 2010.

BOETHIUS, *Mângâierile Filosofiei*, traducere de David Popescu, EIBMBOR, Bucureşti, 1992.

BOETHIUS, *Consolările Filosofiei*, traducere de Otniei Vereş, Editura Polirom, Iaşi, 2011.

Scanned with OKEN Scanner

BOISSIER, Gaston, *Cicero şi prietenii săi. Studiu asupra societăţii romane din vremea lui Cezar*, traducere de N. Steinhardt, prefaţă de Antoaneta Tănăsescu, Editura Univers, Bucureşti, 1997.

BORGES, J.L., „Las Versiones Homéricas", în *Obras Completas*, 1923-1949, Barcelona: Emecé, 1969.

BOYANCÉ, Pierre, *La religion de Virgile*, PUF, Paris, 1963.

le BRETON, David, *Despre tăcere*, traducere de Constantin Zaharia, Editura ALL, Bucureşti, 2001.

BRÈS, Yvon, *Psihologia lui Platon*, traducere de Mihaela Alexandra Pop, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.

BROWNSON, Carleton L., „Reason for Plato's Hostility to the Poets", în *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 28, 1987.

BUFFIERE, Félix, *Miturile lui Homer şi gândirea greacă*, traducere şi prefaţă de Gh. Ceauşescu, Editura Univers, Bucureşti, 1987.

BURGESS, Jonathan S., *Homer*, I.B. Tauris&Co. Ltd., London-New York, 2015.

BURGESS, Jonathan, „Neoanalysis, Orality and Intertextuality: An Examination of Homeric Motif Transference", în *Oral Tradition*, 21/1 (2006).

CALAME, Claude, *Eros în Grecia antică*, traducere de Margareta Sfirschi-Lăudat, Editura Symposion, Bucureşti, 2004.

CANTOR, Georg, „Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre" în *Mathematische Annalen*, XLVI, 1895.

CAZAC, Henri-Pierre, *Polémique d'Aristote contre la Théorie Platonicienne des Idées*, Émile Croharé, Éditeur, Tarbes, 1889.

de CERVANTES SAAVEDRA, Miguel, *Iscusitul hidalgo Don Quijote de la Mancha*, vol. IV, traducere de Edgar Papu, traducerea versurilor şi note de Ion Frunzetti, Editura Minerva, Bucureşti, 1987.

CHENU, M.D., *Toma D'Aquino şi Teologia*, traducere de Elena I. Burlacu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998.

CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain, *Dicţionar de simboluri*, vol. 1-3, traducere de Micaela Slăvescu, Laurenţiu Zoicaş (coord.), Editura Artemis, Bucureşti, 1994.

CHITTENDEN, N.W., „Life of Sir Isaac Newton", în Newton's *Principia. The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, by Sir Isaac Newton; translated into English by Andrew Motte, New-York, Published by Daniel Adde, 45 Liberty Street, 1845.

CICERO, *Despre supremul bine şi supremul rău*, traducere, studiu introductiv, notiţe introductive şi note de Gheorghe Ceauşescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.

CICERO, *Despre destin*, ediţie bilingvă, studiu introductiv, note şi comentarii de Mihaela Paraschiv, Editura Polirom, 2000.

Scanned with OKEN Scanner

CICERO, *Tusculan Disputations*, translated with on Introduction and Notes by Andrew P. Peabody, Boston: Little Brown and Company, University Press, John Wilson and Son, Cambridge, 1886.

CICÉRON, *Tusculanes*, traduites par Bouhier et D'Olivet, de l'Académie Française, Nouvelle Édition, Tome Premier, A. Nismes, chez J. Gaude, Imprimeur-Librairie, 1812.

CIZEK, Eugen, *Istoria literaturii latine*, vol. I, Societatea „Adevărul" S.A., Bucureşti, 1994.

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri,* Partea a II-a, *Stromatele*, traducere, cuvânt înainte, note şi indici de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 1982.

COGGI, Roberto, *Ripensando Lutero*, Edizioni Studio Dominicano, Bologna, 2004

COLLECTIF, *Querelle autour de „La naissance de la tragédie". Écrits et lettre de Nietzsche, Ritschl, Rohde, Wilamowitz, Wagner*, avant-propos de Michèle Cohen-Halimi, Trad. de Michèle Cohen-Halimi et H. Poitevin et M. Marcuzzi, Collection „Tradition de la pensée classique", Paris, J. Vrin, 1995.

COMAN, Ioan G., *Patrologie*, Vol. I, EIBMBOR, Bucureşti, 1984.

COPLESTON, Frederick, *Istoria Filosofiei.* I. *Grecia şi Roma*, studiu introductiv de Anton Adămuţ, traducere de Ştefan Dominic Georgescu şi Dragoş Roşca, Editura ALL, Bucureşti, 2008.

COPLESTON, Frederick, *Istoria Filosofiei,* II. *Filosofia Medievală*, studiu introductiv de Anton Adămuţ, traducere de Mihaela Pop şi Andreea Rădulescu, Editura ALL, Bucureşti, 2009.

CORNEA, Andrei, *Scriere şi oralitate în cultura antică*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1988.

CORNEA, Andrei, *Platon. Filozofie şi cenzură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

COUTURAT, Louis, *La Logique de Leibniz: d'après des documents inédits*, Félix Alcan, Paris, 1901.

CROISET, Alfred, and CROISET, Maurice, *Histoire de la littérature grecque*, deuxieme Édition, Librairie Thorin & Fils, Albert Fontemoing, Éditeur, Paris, 1896.

CURTIUS, Ernst Robert, *Literatura Europeană şi Evul Mediu Latin*, traducere de Adolf Armbruster, cu o introducere de Alexandru Duţu, Editura Univers, Bucureşti, 1970.

DARRIULAT, Jacques, „Commentaire du livre III de la *République* de Platon", în *Rhuthmos*, 22 décembre 2016 [en ligne]. http://rhuthmos.eu/spip.php?article1497.

DAUBEN, Joseph W., „George Cantor and Pope Leon XIII: Mathematics, Theology, and the Infinite", in *Journal of the History of Ideas*, vol. 38, No. 1, Jan.-Mar., 1977.

Scanned with OKEN Scanner

DAUBEN, Joseph W., „The Battle for Cantorian Set Theory", in *Mathematics and the Historian's Craft. The Kenneth O. May Lectures*, Editors: Glen Van Brummelen and Michael Kinyon, Springer, New York, 2005.

DEFRADAS, Jean, *Literatura elină*, traducere de Ileana Vulpescu, introducere, antologie şi note de Adelina Piatkowski, Editura Tineretului, Bucureşti, 1968.

DICKENS, Charles, *Viaţa lui David Copperfield*, vol. I, traducere şi note de Ioan Comşa, ediţia a III-a revăzută, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1984.

Dictionary of Quotations (Classical), by Thomas Benfield Harbottle, With Authors and Subjects Indexes, London, 1906.

Dicţionar Biblic, Societatea Misionară Română, Editura „Cartea Creştină", Oradea, 1995.

DODDS, E.R., *Grecii şi iraţionalul*, traducere de Catrinel Pleşu, prefaţă de Petru Creţia, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

DOWDEN, Ken, „Homer's Sense of Text", în *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 116 (1996).

DOWLING, Maurice, „Erasmus and Luther: A Brief Presentation", în *Perichoresis*, 2008/6.2.

DRÎMBA, Ovidiu, *Istoria culturii şi civilizaţiei*, vol. 1, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.

DUDĂU, Alexandru, „În marginea unor aspecte ale scenariului iniţiatic din «Eneida VI»", în *ORMA. Revistă de studii istorico-religioase*, vol. 1/2004, Editura Ecco, Cluj-Napoca.

DUMITRIU, Anton, *Istoria Logicii*, Vol. 1, ediţia a III-a revăzută şi adăugită, Editura Tehnică, Bucureşti, 1993.

DÜRING, Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical tradition*, (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, V = Acta Universitatis Gothoburgensis, LXIII, 2), Göteborg, 1957.

DÜRING, Ingemar, „Ptolemy's *Vita Aristotelis* rediscovered", în *Philomathes: Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, ed. Robert B. Palmer and Robert Hamerton-Kelly (The Hague: Nijhoff, 1971).

ECO, Umberto, *Numele trandafirului*, traducere de Florin Chiriţescu, prefaţă de H.-R. Patapievici, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

EPICUR, *Epicurea*, traduceri de Constantin Balmuş şi Adelina Piatkowski, studiu introductiv, note şi comentarii de Adelina Piatkowski, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1999.

EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri*, Partea întâia. *Istoria bisericească*, traducere, studiu, note şi comentarii de Pr. Prof. T. Bodogae, EIBMBOR, Bucureşti, 1987.

Filosofia greacă până la Platon, vol. II, partea a 2-a, Ion Banu, redactor coordonator în colaborare cu Adelina Piatkowski, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.

Scanned with OKEN Scanner

FINLEY, M.I., *Lumea lui Odiseu*, traducere de Liliana şi D.M. Pippidi, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.

FLACELIÈRE, Robert, *Istoria literară a Greciei antice*, traducere de Mihai Gramatopol, Editura Univers, Bucureşti, 1970.

FOWLER, Robert, „The Homeric Question", în *The Cambridge Companion to Homer*, edited by Robert Fowler, Cambridge University Press, 2004.

FRAZER, James George, *Creanga de aur*, vol. I-V, traducere de Octavian Nistor, note de Gabriela Duda, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.

FROMM, Erich, *Frica de libertate*, traducere de Magdalena Mărgărint, Editura Teora, Bucureşti, 1998.

GADAMER, Hans-Georg, *Dialog and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*, translated and with an Introduction by Christopher Smith, Yale University Press, New Haven and London, 1980.

GADAMER, Hans-Georg, *Actualitatea frumosului*, traducere de Val. Panaitescu, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

GEACH, P.T., *Logic Matters*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1972.

GILSON, Étienne, *La philosophie au Moyen Âge*, Deuxième édition, revue et augmentée, Payot, Paris, 1944.

GILSON, Étienne, *Filozofia în Evul Mediu*, traducere de Ileana Stănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

GILSON, Étienne, *Tomismul. Introducere în filozofia Sfântului Toma D'Aquino*, traducere din franceză de Adrian Niţă, traducere din latină de Lucia Wald, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002.

GORDON RUPP, E., WATSON S., Philipe, Ed., *Luther And Erasmus: Free Will And Salvation*. Philadelphia: The Westminster Press, 1969

GRAMATOPOL, Mihai, *Civilizaţia elenistică*, ediţia a II-a, Editura Orientul Latin, Braşov, 2000.

GRAZIOSI, Barbara, *Inventing Homer. The Early Reception of Epic*, Cambridge University Press, 2002.

GUERLAC, Henry, „Amicus Plato and Other Friends", în *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39. No. 4 (Oct.-Dec., 1978).

GUTAS, Dimitri, „The spurious and the authentic in the Arabic lives of Aristotle", în *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*: *The Theology and Other Texts*, edited by Jill Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt, London, Warburg Institute, University of London, 1986.

GUTAS, Dimitri, *Greek philosophers in the Arabic tradition*, Aldershot, Hampshire, Great Britain; Burlington, Vt.: Ashgate, Routledge, 2000

HARE, R.M., *Platon*, traducere din engleză de Matei Pleşu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

Scanned with OKEN Scanner

von HARNACK, Adolf, *Istoria Dogmei. Introducere în doctrinele creştine fundamentale*, traducere şi îngrijire ediţie: Walter Fotescu, Editura Herald, Bucureşti, 2007.

HEGEL, G.W.F., *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1963.

HEGEL, G.W.F., *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Vol. II, traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1964.

HEIDEGGER, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, traducere şi note introductive de Thomas Kleininger & Gabriel Liiceanu Editura Politică, Bucureşti, 1988.

HENRICHS, Albert, „The Last of the Detractors: Friedrich Nietzsche's Condemnation of Euripides", în *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 27, No. 4 (1986).

HILBERT, David, „Über das Unendliche", în *Mathematische Annalen*, 95. Band, Berlin, 1926.

HINDEN, Michael, „Nietzsche's Quarrel With Euripides", în *Criticism*, Published by: Wayne State University Press, Vol. 23, No. 3 (Summer 1981).

HOMER, *Iliada*, traducere în metrul original de George Murnu, studiu introductiv şi note de D.M. Pippidi, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1967.

IOAN PAUL II, *Fides et Ratio*, traducere din limba italiană de pr. Wilhelm Dancă, Editura Presa Bună, Iaşi, 1999.

Înţelepciunea lui Iisus Sirah, traducere din limba greacă, introducere şi note de Eugen Munteanu, în *Septuaginta*, 4/II, volum coordonat de Cristian Bădiliţă, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu în colaborare cu Ioan-Florin Florescu, Editura Polirom, Iaşi, 2007.

IONESCU, Nae, *Curs de istorie a logicii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

IONESCU, Nae, *Opere*, ediţie îngrijită de Marin Diaconu şi Dora Mezdrea, vol. I, Editura Cartier, Bucureşti, 1996.

IORGA, Nicolae, *Despre Homer*, Vălenii de Munte, Aşezământul Tipografic "Datina Românească", 1935.

IUSTIN MARTIRUL şi FILOSOFUL, *Apologia a doua în favoarea creştinilor*, în *Apologeţi de limbă greacă*, traducere, introducere, note şi indici de T. Bodogae, Olimp Căciulă, D. Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 1997.

JAEGER, Werner, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, translated by Gilbert Highet, vol. I, New York, Oxford University Press, 1945.

JAEGER, Werner, *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development*, translated with the Author's Corrections and Additions by Richard Robinson, Second Edition, Clarendon Press, Oxford, 1948.

JEANMART, Gaëlle, „Boéce ou les silences de la philosophie", în *Philosophes Médiévaux*, tome XLIV, „Boéce ou la chaîne des savoirs", Actes du Colloque International de la Fondation Singer-Polignac, Paris, 8-12 juin 1999, Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 2003.

Scanned with OKEN Scanner

JOHN PAUL II, Pope, *Fides et Ratio*, Encyclical Letter Adressed by the Supreme Pontiff John Paul II to the Bishops of the Chatolic Church on the Relationship Between Faith and Reason, http:/www.catholic-pages.com/.

KAKRIDIS, Ioannis, *Homeric Researches*, Lund: C.W.K. Gleerup, 1949.

KERNBACH, Victor, *Dicţionar de Mitologie Generală*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

KERR, Fergus, *Pe urmele lui Toma De Aquino. Variante ale tomismului*, traducere de Alex Moldovan, Editura Sapientia, Iaşi, 2013.

KNEALE, William, KNEALE, Martha, KNEALE, *The Development of Logic*, Oxford of the Clarendon Press, 1962.

KNEALE, William, KNEALE, Martha, *Dezvoltarea Logicii*, vol. I, traducere de Cornel Popa, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1974.

KULLMANN, Wolfgang, „Oral Poetry Theory and Neoanalysis in Homeric Research", în *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Vol. 25, No. 4/1984.

KUN, N.A., *Legendele şi Miturile Greciei Antice*, Editura Orizonturi, Bucureşti, 2002.

LABARBE, Jules, *L'Homère de Platon*, Société d'Édition les Belles Lettres, Paris, 1949.

LAERTIOS, Diogene, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, traducere de C.I. Balmuş, studiu introductiv şi comentarii de Aram M. Frenkian, ediţie îngrijită de Bogdan Olaru, Editura Polirom, Iaşi, 1997.

LAURENT, Marie-Hyacinthe, „Un légendier dominicain peu connu", în *Analecta Bollandiana*, t. 58, 1940.

LEIBNIZ, G.W., *Die philosophischen Schrifen*, Band 7, Éditeur: C.I. Gerhardt, Berlin, 1890.

LEMENI, Daniel, *Note de curs*, https://litere.uvt.ro/litere-old/pdf/formare-duhoviceasca-an-1-sem-2.2503201401.pdf.

LIICEANU, Gabriel, *Tragicul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

LIICEANU, Gabriel, *Uşa interzisă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002.

LORAUX, Nicole, *The Experiences of Tiresias. The feminine and the Greek Man*, translated by Paula Wissing, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995.

LOVINESCU, Vasile, *Creangă şi Creanga de Aur*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1989.

LUTHERS, Martin, *De servo arbitrio*, în *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe - WA), 18. Band, Weimar 1908.

LUTHER, Martin, *Du Serf Arbitre*, trans. Jean Carrère, în *Œuvres*, Tome V, Editions Labor et Fides, Genève, 1958.

MACROBE VARRON POMPONIUS MELA, *Oeuvres Complétes*, avec la traduction en Français publiées sous la direction de Désiré Nisard, Paris, M DCCC LXXV.

MANDACHE, Bogdan Mihai, *Întoarcerea către lumină*, Editura Cronica, Iaşi, 2012.

Scanned with OKEN Scanner

MARROU, Henri-Irénée, *Istoria educației în antichitate*, vol. I, traducere și cuvânt înainte de Stella Petecel, Editura Meridiane, București, 1997.

MARSEILLE, E.S., *Erasme et Luther. Leur Discussion sur le libre arbitre et la grace*, Montauban, Imprimerie Administrative et Commerciale J. Garnié, Avenue Gambetta, 1897.

MARX, Karl, *Later Political Writings*, edited and translated by Terrell Carver, Cambridge University Press, 1996.

MAUN, Margaret, *Erasmus and his Time: A Shorthend Version of the Adage of Erasmus*, Cambridge University Press, London, 1967.

MAZON, Paul, *Introduction à l'Iliade*, Société d'Édition „Les Belles Lettres", Paris, 1959.

McSORLEY, Harry J., *Luther: Right or Wrong? An Ecumenical-Theological Study of Luther's Major Work*, „The Bondage of the Will", Newman Press and Augsburg Publishing House, Minneapolis, Minnesota, 1969.

MESAROȘ, Claudiu, *Filosofii cerului: o introducere critică în gândirea Evului Mediu*, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2005.

MOUTSOPOULOS, Evanghelos, *Muzica în opera lui Platon*, traducere și studiu introductiv de Rodica Croitoru, Editura Omnia, București, 2006.

MÜLLER, Otfried Müller, *Histoire de la littérature grècque jusqu' à Alexandre le Grand*, traduite, annotée et précédée d'une étude sur Otfried Mueller et sur l'école historique de la philologie allemande par K. Hillebrand, A. Durand, Paris, 1865.

MUNTEANU, Eugen, MUNTEANU, Lucia-Gabriela, *Aeterna Latinitas*, Editura Polirom, Iași, 1996.

NADDAFF, Ramona A., *Exiling the Poets. The Production of Censorship in Plato's Republic*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2002.

NASTA, Mihail, *Anatomia suferinței*, Editura Cartea Românească, București, 1981.

NECHITA, Vasile, *Umanismul. De la gândirea scolastică la etica protestantă*, Editura Vasiliana -'98, Iași, 2002.

NEWTON's *Principia. The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, by Sir Isaac Newton; translated into English by Andrew Motte, New-York, Published by Daniel Adde, 45 Liberty Street, 1845.

NEWTON, Isaac, *Principiile matematice ale filosofiei naturale,* traducere de Victor Marian, Editura Academiei RPR, București, 1956.

NEWTON, Joseph Fort, *Constructorii. O cercetare a istoriei și a filozofiei masoneriei*, traducere de Mariana Buruiană, Editura Herald, București, 2012.

NIETZSCHE, Fr., *Nașterea tragediei*, traducere de Ion Dobrogeanu-Gherea și Ion Herdan, Editura PAN, București, 1992.

NIETZSCHE, Fr., *Noi, filologii*, traducere, studiu introductiv și note de Vasile Muscă, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994.

Scanned with OKEN Scanner

NILSSON, Martin P., *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, A New Introduction and Bibliography by Emily Vermuele, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1972.

NITZSCH, Gregor Wilhelm, *De historia Homeri: maximeque de scriptorum carminum aetate meletemata*, Bibliopolio Aulico Hahniano, Hannoverae, 1830.

NOICA, Constantin, *Devenirea întru ființă*, studiu introductiv de Sorin Lavric, Editura Humanitas, București, 1998.

NOICA, Constantin, *Jurnal filozofic*, Editura Humanitas, București, 1990.

NOICA, Constantin, *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*, Editura Humanitas, București, 1990.

NOICA, Constantin, *Jurnal de idei*, Editura Humanitas, București, 1991.

NOICA, Constantin, *Eseuri de Duminică*, Editura Humanitas, București, 1992.

NUYENS, F., *L'evolution de la psychologie d'Aristote*, editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1948.

O'BRIEN WEINTRAUB, Katy, „O Sancta Socrates, Ora Pro Nobis: Erasmus in the Problem of Athens and Jerusalem", în *Cultural Visions. Essays in the History of Culture*, Edited by Penny Schine Gold and Benjamin C. Sax, Editions Rodopi B.V., Amsterdam-Atlanta, GA, 2000.

PACHIA TATOMIRESCU, Ion, *Dicționar Estetico-Literar, Lingvistic, Religios, de Teoria Comunicației...*, Editura Aethicus, Timișoara, 2003.

de PAILLERETS, Michel, *Viața Sfântului Toma De Aquino*, traducere din franceză de Dan Burcea, Editura Sapientia, Iași, 2007.

PALEOLOGU, Alexandru, *Ipoteze de lucru*, Editura Cartea Românească, București, 1980.

PALEOLOGU, Alexandru, *Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu*, ediția a treia, Editura Vitruviu, București, 1997.

PAPINI, Giovanni, *Viața lui Isus*, traducere de Alexandru Marcu, Editura Ago-Temporis, Chișinău, 1991.

PARRY, Milman, „The Traditional Epithet in Homer", în *The Making of Homeric Verse*. The Collected Papers of Milman Parry, edited by Adam Parry. New York-Oxford, Oxford University Press, 1987.

PECKHAM, John, *Tractatus de perspectiva*, edited with an introduction and notes by David. C. Lindberg, St. Bonaventura, N.Y., The Franciscan Institute, 1972.

PELIKAN, Jaroslav, *Tradiția creștină*, I, traducere de Silvia Palade, Editura Polirom, Iași, 2004.

PÉPIN, Jean, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Études augustiniennes, 1976.

PETERS, Francis E., *Termenii filozofiei grecești*, traducere de Dragan Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1993.

Scanned with OKEN Scanner

PETRARCA, Francesco, *Antiquis Illustrioribus/Către mai vestiții înaintași*, ediție bilingvă, introducere, traducere, note și comentarii de Mihaela Paraschiv, Editura Junimea, Iași, 2009.

PIATKOWSKI, Adelina, *Jocurile cu satyri în antichitatea greco-romană*, Editura Polirom, Iași, 1998.

PIPPIDI, D.M., „Introducere" la Homer, *Iliada*, traducere în metrul original de George Murnu, studiu introductiv și note de D.M. Pippidi, Editura pentru Literatură Universală, București, 1967.

PLATO, *The Republic*, with an English Translation by Paul Shorey, In Two Volumes, II, Books VI-X, Harvard University Press, London, 1942.

PLATON, *Oeuvrea Complètes, La République*, traduction nouvelle avec Introduction et Notes par Robert Baccou, Librairie Garnier Frères, Paris, 1945.

PLATON, *Dialoguri*, traducere de Cezar Papacostea, Editura IRI, București, 1996.

PLATON, *Ion,* în *Opere,* vol. II, traducere de Dan Slușanschi și Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.

PLATON, *Ion*, în *Dialoguri*, traducere de Ștefan Bezdechi, ediție îngrijită de Nicolae Râmbu, Editura Agora, Iași, 1993.

PLATON, *Legile*, traducere de E. Bezdechi, introducere și traducerea Cărții XIII de Ștefan Bezdechi, Editura IRI, București, 1995.

PLATON, *Protagoras*, în *Opere* I, traducere de Șerban Mironescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.

PLATON, *Cratylos*, în *Opere*, vol. III, traducere de Simina Noica, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.

PLATON, *Parmenide*, în *Opere*, vol. VI, traducere, lămuriri preliminare și note de Sorin Vieru, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

PLATON, *Phaidon*, în *Opere*, vol. IV, traducere de Petru Creția, lămuriri preliminare și note de Manuela Tecușan, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

PLATON, *Phaidros*, în *Opere*, vol. IV, traducere, lămuriri preliminare și note de Gabriel Liiceanu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

PLATON, *Republica*, în *Opere*, vol. V, cuvânt prevenitor de Constantin Noica, traducere, interpretare, lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

PLATON, *Sofistul*, în *Opere*, vol. VI, traducere, lămuriri preliminare și note de Constantin Noica, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

PLATON, *Theaitetos*, în *Opere*, vol. VI, traducere, lămuriri preliminare și note de Marian Ciucă, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

PLATON, *Scrisori, Dialoguri suspecte, Dialoguri apocrife,* traducere, introducere și note de Ștefan Bezdechi, Editura IRI, București, 1996.

PLEȘU, Andrei, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Editura Humanitas, București, 2012.

Scanned with OKEN Scanner

PLOTIN, *Eneade I-II*, ediție bilingvă, traducere și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, introducere de Vasile Muscă, Editura IRI, București, 2003.

PLUTARCH, *De vitioso pudore*, în *Oeuvres Morales de Plutarque*, traduit du Grec par Dominique Ricard, Tome Deuxiéme, A Paris, Chez Lefévre, Éditeur, 1844.

POLITIS, Vasilis, *Aristotle and the Metaphysics*, Routledge, London and New York, 2004.

POPPER, K.R., *Societatea deschisă și dușmanii ei. Vraja lui Platon*, vol. I, traducere de Dragan Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1993.

PORTER, James I., „«Don't Quote Me on That!»: Wilamowitz Contra Nietzsche in 1872 and 1873", în *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 42, 2011.

PREDA, Marin, *Cel mai iubit dintre pământeni*, vol. 2, Editura Cartea Românească, București, 1984.

PSEUDO–ARISTOTEL, *Secretul Secretelor*, ediție bilingvă text latin emendat, traducere, notă introductivă, note și postfață de Luciana Cioca, Editura Polirom, Iași, 2017.

PUECH, Aimé, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*: *depuis les origines jusqu'à la fin du* IV'e *siècle*, tome II, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1928.

QUINTILIAN, *Institutio oratoria*, Books I-III, with an English Translation by H.E. Butler, Harvard University Press, London, 1996.

RACHET, Guy, *Tragedia greacă*, traducere de Cristian Unteanu, Editura Univers, București,1980.

RACKHAM, Harris, „Introduction", în Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, The Loeb Classical Library, with an English translation by H. Rackham, Harvard University Press, London, MCMLVI.

REGALI, Mario, „Amicus Homerus: Allusive Art in Plato's Incipit to Book X of the Republic", în *Plato's Styles and Characteres. Between Literature and Philosophy*, edited by Gabriele Cornelli, De Gruyter, Beiträge zur Altertumskunde, Berlin/Boston, 2016.

ROBIN, Léon, *Platon*, traducere de Lucia Magdalena Dumitru, Editura Teora, București, 1996.

RONCAGLIA, Gino, „Cum Deus Calculat - God's Evaluation of Possible Worlds and Logical Calculs", în *Topoi. An International Review of Philosophy*, 9/1990.

ROSS, David (Sir), *Aristotel*, traducere din limba engleză de Ioan-Lucian Muntean și Richard Rus, Editura Humanitas, București, 1998.

RUSU, Liviu, *Eschil, Sofocle, Euripide*, ediția a II -a, Editura Tineretului, București, 1968.

SADOVEANU, Mihail, *Creanga de Aur*, postfață și bibliografie de Elena Zaharia-Filipaș, Editura Minerva, București, 1976.

Scanned with OKEN Scanner

SAÏD, Suzanne, TRÉDÉ Monique et Le BOULLUEC, Alain, *Histoire de la littérature grecque*, PUF, Paris, 1997.

SAÏD, Suzanne, and TRÉDÉ, Monique, *A Short History of Greek Literature*, translated by Trista Selous and others, Routledge, London and New York, 1999.

SAÏD, Suzanne, *Homer and the Odyssey*, English translation by Ruth Webb, Oxford University Press, 2011.

SANDYS, John Edwin, *A History of Classical Scholarship*, Second Editions, Cambridge University Press, Cambridge, 1906.

SCHEIN, Seth L., *Homer Epic and its Reception. Interpretive Essays*, Oxford University Press, Oxford, 2016.

SCHNEIDER, Rudolf, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Frankfurt, 1937.

SCHRAMM, Roberto Mário Júnior, „Homero - Prós e Contras: a Questão Homerica como um problema de tradução como uma Questão Homérica", în *Caderno de Letras*, nº 23, Jul-Jan, 2014.

SENECA, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, with an English translation by Richard M. Gummere, vol. I, London: William Heinemann, New York: G.P. Putnam's Sons, MCMXXV.

SENECA, *Naturales Quaestiones*, traducere de Tudor Dinu, Vichi Eugenia Dumitru, Ştefania Ferchedău, Lavinia Cuţă, postfaţă şi note de Ioana Costa, indice şi tablă generală de materii de Tudor Dinu, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

SENECA, *Epistole către Lucilius*, Volumul I, traducere din limba latină, studiu introductiv, note şi indice de Ioana Costa, Editura Polirom, Iaşi, 2007.

Septuaginta, 4/I, *Proverbele*, volum coordonat de Cristian Bădiliţă, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu în colaborare cu Ioan-Florin Florescu, traducere din limba greacă de Cristian Bădiliţă, note de Cristian Bădiliţă şi David Marc D'Hamonville, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, Iaşi, 2006.

SERTILLANGES, A.-D., *Saint Thomas D'Aquin*, Flammarion, Paris, 1931.

SIR Isaac Newton's *Principia*, Reprinted for Sir William Thomson L.L. D. and Hugh Blackburn M.A., Glasgow, James MacLehose, Publisher to the University, Printed by Robert MacLehose, MDCCCLXXI.

SMITH, Andrew M., „Homeric Constructions: The Reception of Homeric Authority", A Dissertation presented to The Faculty of the Graduate School At the University of Missouri, Columbia, Professor David Schenker, Dissertation Advisor, © Copyright by Andrew M Smith 2014.

SNODGRASS, Anthony M., „An Historical Homeric Society", în *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 94, 1974.

SPÂNU, Petruţa, „Râs şi rictus în povestirea *Candid sau Optimistul* de Voltaire", în *Acta Iassyensia Comparationis*, 7/2009.

STERNE, Laurence, *The Life and Opinions of Tristram Shandy*, vol. I, Edited by Gűnter Jűrgensmeier, Munich, 2005.

Scanned with OKEN Scanner

STRABON, *Géographie*, traduction nouvelle par Amédée Tardieu, Paris, Librairie de L. Hachette, 1867.

SWEDENBORG, Emanuel, *Some Specimens of a Work on the Principles of Chemistry*, translate from the Latin by Charles Edward Strutt, London, William Newbery, 1847.

ŞARAMBEI, Iohanna, ŞARAMBEI, Nicolae, *99 personalităţi ale lumii antice*, Editura Albatros, Bucureşti, 1983.

TACCO, Guillelm de, *Vita S. Thomae Aquinatis*, în *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis*, Notis Historicis et Criticis Illustrati. Curis et Labore D. Prümmer, O.P., In Universitate Friburgi Helvetiorum Proffesoris, Tolosae. Apud Ed. Privat, Bibliopolam, Via dicta «des Arts», 1911.

TARÁN, Leonardo, *Collected Papers (1962-1999)*, BRILL Academic Publishers, Leiden-Boston-Koln, 2001.

TĂNASE, Al., *O istorie a culturii în capodopere*, vol. 2, Editura Univers, Bucureşti, 1988.

THE Republic of Plato, edited with Critical Notes, Commentary and Appendices by James Adam, Volume II, Books VI-X and Indexes, Cambridge: at the University Press, 1902.

THE Republic of Plato, translated into English with Introduction, Alalysis, Marginal Analysis, and Index by Benjamin Jowett. The Third Edition, Oxford at Clarendon Press, MDCCCLXXXVIII.

THE Works of Aristotle, translated into English under the Editorship of Sir David Ross, Volume XII, Select Fragments, Oxford at the Clarendon Press, 1952.

THUILLIER, Pierre, „Dieu, Cantor et l'infini", în *La Recherche*, 84, December, 1977.

TILLICH, Paul, *Histoire de la Pensée Chrétienne*, Payot, Paris, 1970.

TOFAN, Ioan Alexandru, *City Lights. Despre experienţă la Walter Benjamin*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2014.

THOMAE de Aquino, Sancti, *Sententia libri Ethicorum.* Liber I, Lectio 6, textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

TOMA din Aquino, *Summa Theologica*, vol. I, traducere de Alexander Baumgarten (coordonator), Editura Polirom, Iaşi, 2009.

TORREL, Jean-Pierre, O.P., *Saint Thomas Aquinas,* Volume 1, *The Person and His Work*, translated by Robert Royal, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2005.

TRACY, James D., "Introduction", în *Erasmus and Luther. The Battle Over Free Will*, edited with notes by Clarence H. Miller, translate by Clarence H. Miller and Peter Macardle, Hackett Publishing Company, Indianapolis; Cambridge, 2012.

TROLLOPE, Anthony, *The Life of Cicero*, New York, Harper and Brothers, Franklin Square, 1881.

Scanned with OKEN Scanner

TUCAN, Dumitru, „Începuturile teoretizării ideii de literatură: Platon - o privire sceptică aruncată «poeziei»", în *Analele Universității de Vest din Timișoara*, Seria Științe Filologice, LI-LII/2013-2014, Editura Universității de Vest, Timișoara.

TURNER, William, *History of Philosophy*, Gin&Company, Publishers, The Atheneum Press, Boston (U.S.A.) and London, 1903.

ȚUȚEA, Petre, *322 de vorbe memorabile ale lui Petre Țuțea*, Editura Humanitas, București, 1997.

VARSOS, Jean Georges, „The Persistence of the Homeric Question", Thèse de doctorat, Directeur de thèse: Wlad Godzich; Président du jury: Rick Waswo; Université Genève, Julliet 2002.

VERGILIUS, *Eneida*, traducere de George Coșbuc, ediție îngrijită, note și postfață de Stella Petecel, Editura Univers, București, 1980.

VERRYCKEN, Koenraad, „The Metaphysics of Ammonius son of Hermeias", în *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, edited by Richard Sorabji, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1990.

VEYNE, Paul, *Au crezut grecii în miturile lor? Eseu despre imaginația constituantă*, traducere de Bogdan Ghiu, prefață de Zoe Petre, Editura Univers, București, 1996.

VIERU, Sorin, „Reperul etic în gândirea lui Noica", în *22*, nr. 665, 3-9 dec. 2002.

VIERU, Sorin, „Noica și etica", în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. V, Centenar Constantin Noica (1909-2009), coordonatori: Acad. Alexandru Surdu, Viorel Cernica, Titus Lates, ediție îngrijită de Mona Mamulea, Editura Academiei Române, București, 2009.

VLASTOS, Gregory, *Socrate. Ironist și filosof moral*, traducere de Mara Van Schaik Rădulescu, Editura Humanitas, București, 2002.

VLĂDUȚESCU, Gheorghe, *Filosofia în Grecia veche*, Editura Albatros, București, 1984.

VLĂDUȚESCU, Gheorghe, *Cei doi Socrate*, Editura Polirom, Iași, 2001.

VOLTAIRE, *Opere alese*, vol. II, traducere de Alexandru Philippide, cu note introductive de N.N. Condeescu, ESPLA, București, 1959.

VULCĂNESCU, Mircea, *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*, Editura Humanitas, București, 1992.

WEIDEMANN, Hermann, „Platon über die Dialektik von Freundschaft und Liebe (*Lysis*, 212a-213d)", în *Amicus Plato magis amica veritas*, Festschrtift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von Rainer Enskat, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1998.

WELER, Agostina, „Qu'est-ce que la traduction? Sur trois traductions de *La tâche du traducteur* de Walter Benjamin", în *Annuario de Literatura Comparada*, 4, 2014.

Scanned with OKEN Scanner

WESTFALL, Richard S., „The Foundations of Newton's Philosophy of Nature", in *The British Journal for the History of Science*, Vol. 1, No. 2, Dec., 1962.

WHITMAN, James, „Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology", în *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47, No. 3, Jul.-Sep., 1986.

von WILAMOWITZ-MŐLLENDORFF, Ulrich, „Future Philology", în *New Nietzsche Studies*, translated by G. Postl, B. Babich and H. Schmid, Vol. 4, Issue 1/2, Summer/Fall 2000.

WOHLLEBEN, Joachim, „Goethe and the Homeric Question", în *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, Volume 42, 1967.

YANNARAS, Christos, *Persoană şi Eros*, traducere de Zenaida Luca, cuvânt introductiv de Mihai Şora, Editura Anastasia, Bucureşti, 2000.

ZACHAROULA, Petraki, *The Poetics of Philosophical Language. Plato, Poets and presocratics in the Republic*, Walter de Gruyter, Berlin, 2011.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Abstract

This book is about *loci obscuri*. That is: who does the phrase *Amicus Plato sed magis amica veritas* belong to? When and where was it first uttered? Its origin being hidden, the names of Plato and Aristotle come into play most often (*The Republic* and *The Nicomachean Ethics)*. Aristotle seems to have been troubled by the words of Plato from *The Republic* (595 b-c): „Well, I will tell you, although I have always from my earliest youth had an awe and love of Homer, which even now makes the words falter on my lips, for he is the great captain and teacher of the whole of that charming tragic company; but a man is not to be reverenced more than the truth, and therefore I will speak out". Aristotle answered ironically, without mentioning Plato, but evidently referring to him in *The Nicomachean Ethics* (1096 a): „We had perhaps better consider the universal good and discuss thoroughly what is meant by it, although such an inquiry is made an uphill one by the fact that the Forms have been introduced by friends of our own. Yet it would perhaps be thought to be better, indeed to be our duty, for the sake of maintaining the truth even to destroy what touches us closely, especially as we are philosophers or lovers of wisdom; for, while both are dear, piety requires us to honour truth above our friends".

In antiquity and later, more that one formulation of *Amicus Plato sed magis amica veritas* can be encountered: 1. *Amicus Plato sed magis amica veritas*; 2. *Amicus Socrates sed magis amica veritas*; 3. *Amicus Socrates, amicus Plato sed praehonoranda veritas*; 4. *Et veritatem diligimus et Platonem sed rectius est diligere veritatem*; 5. *Minime vero veritati praeferandus est vir.*

Homer seems to be the pretext for such a saying, but only *seems* to be so. Aristotle is ironical in *The Nicomachean Ethics* (1096 a) and this text is, above all, directed against Plato: hence the fourth formulation, which can be read as a paraphrase of the text from *The Nicomachean Ethics*. The usage of the name of Socrates is due exclusively to a false interpretation of the above-mentioned fragment. And more interesting is that this name occurs only in the second and the third formulations, but not in the fourth, which is, however, the closest to the spirit of the text from *The Nicomachean Ethics*.

Anyway, the name of Homer can never be related to this saying, as well as the lines from *The Republic* do not justify the use of Socrates' name in *Amicus Socrates, amicus Plato sed praehonoranda veritas*. Aristotle has in mind *The Republic* and is using irony against Plato. In the same way, Plato is using irony against Homer through the character of Socrates in his dialogue (not directly, as Aristotle would later employ irony against his former master). Interesting is also the fact that the later authors who quote or paraphrase *The Nicomachean Ethics* relate it not to *The Republic* 595, but to *Phaidon* 91 b-c („And I would ask you to be thinking of the truth and not of Socrates: agree with me, if I seem to you to be speaking the truth").

The aim of this book is to shed a light on the interpretation of a popular but often misunderstood sentence *Amicus Plato sed magis amica veritas*. So far no research has been done on the origins and subsequent transmission and reception of this philosophical sentence, neither in Romania nor abroad. And all this given the fact that *Amicus Plato sed magis amica veritas* is really an important problem.

Keywords: *Homer, Plato, Socrates, Aristotle, truth, mimesis*

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Résumé

Ce livre porte sur des *loci obscuri*. A savoir : de qui est l'expression *Amicus Plato sed magis amica veritas* ?, où et quand a-t-elle été exprimée ? Sa paternité est cachée, en jeu semblent être Platon et Aristote, *La République* et *L'Etique à Nicomaque*. Aristote semble gêné par une intervention de Platon dans *La République* (595 b-c) : „Il faut le dire, répondis-je, quoiqu'une certaine tendresse et un certain respect que j'ai depuis l'enfance pour Homère me retiennent de parler ; car il semble bien avoir été le maître et le chef de tous ces beaux poètes tragiques. Mais il ne faut pas témoigner à un homme plus d'égards qu'à la vérité et comme je viens de le dire, c'est un devoir de parler". Il lui répond ironiquement dans *L'Etique à Nicomaque* (1096 a) sans le nommer directement, mais la référence à Platon est évidente : „Il vaut mieux sans doute faire porter notre examen sur le Bien pris en général, et instituer une discussion sur ce qu'on entend par là, bien qu'une recherche de ce genre soit rendue difficile du fait que ce sont des amis qui ont introduit la doctrine des Idées. Mais on admettra peut-être qu'il est préférable, et c'est aussi pour nous une obligation, si nous voulons du moins sauvegarder la vérité, de sacrifier même nos sentiments personnels, surtout quand on est philosophe : vérité et amitié nous sont chères l'une et l'autre, mais c'est pour nous un devoir sacré d'accorder la préférence à la vérité".

Homère semble en être le prétexte, mais il semble seulement. Aristote est ironique dans *L'Etique à Nicomaque* (1096 a 12-17), il l'est aussi contre Platon, on semble arriver ainsi à la version IV qui peut être lue aussi comme une paraphrase du texte de *L'Etique à Nicomaque*. Et l'introduction du nom de Socrate est due exclusivement à une interprétation erronée dudit texte. Il est remarquable que le nom de Socrate apparaisse dans les versions II et III, mais pas dans la version IV qui est, pourtant, la plus proche de l'esprit du fragment de *L'Etique à Nicomaque*. Le passage incriminé, on le sait, est celui de *La République*, 595 b-c. De toute façon, le nom de Homère n'a jamais été associé au proverbe, tout comme le passage de *La République* ne justifie aucunement l'introduction du nom de Socrate dans l'affirmation *Amicus Plato sed magis amica veritas*. Aristote pense au fragment de *La République* et ironise Platon,

tout comme Platon lui-même avait ironisé Homère par l'intermédiaire de Socrate et non pas directement, comme allait procéder Aristote à l'égard de son ancien maître. Il est remarquable que les auteurs de l'Antiquité tardive qui citent ou paraphrasent l'endroit de *L'Etique à Nicomaque* ne le lient pas à *La République* 595, mais plutôt à *Phédon*, 91 b-c („Pour vous, si vous m'en croyez, faites peu d'attention à Socrate, mais beaucoup plus à la vérité").

Voici le but de ce livre: tenter d'éclairer les ténèbres et, à la connaissance de l'auteur – comme il ressort aussi de la Bibliographie –, celui-ci est le premier ouvrage entièrement dédié à un tel problème, et cela non seulement en Roumanie. Pourvu qu'*Amicus Plato sed magis amica veritas* soit un problème !

Mots-clés: *Homère, Platon, Socrate, Aristote, vérité, mimésis*

Scanned with OKEN Scanner

În aceeaşi serie, au mai apărut (selectiv):

- *Antinomicul în filosofia lui Lucian Blaga*, Valică Mihuleac
- *Anul 1600. Cenzura imaginarului ştiinţific la începutul modernităţii*, Dan Gabriel Sîmbotin
- *Atitudinea estetică în filosofia artei. Aplicaţii asupra esteticii lui Lucian Blaga şi Maurice Merleau-Ponty*, Cornel-Florin Moraru
- *Cetatea lui Platon*, Sorin Bocancea
- *Cetatea sub blocada ideii*, Viorel Cernica
- *Cultura recunoaşterii şi securitatea umană*, Anton Carpinschi
- *De la* res cogitans *la mintea extinsă. Relaţia cognitivă dintre stările minţii şi experienţă*, Ionuţ Mladin
- *Discursul puterii*, Constantin Sălăvăstru
- *Discursul filosofic postmodern*, Camelia Grădinaru
- *Dilthey sau despre păcatul originar al filozofiei*, Radu Gabriel Pârvu
- *Dreptate distributivă şi sănătate în filosofia contemporană*, Loredana Huzum
- *Dreptatea ca libertate. Locke şi problema dreptului natural*, Gabriela Rățulea
- *Estetica pragmatistă. Arta în stare vie*, Richard M. Shusterman
- *Filosofia artei*, Florence Begel
- *Filosofia umanului. Personalism energetic şi antropologie kantiană*, Viorel Cernica
- *Filosofia sistemelor normative. Dreptul şi morala*, Raluca Mureşan
- *Filosofie românească interbelică*, Viorel Cernica
- *Formele elementare ale dialecticii*, Jean Piaget
- *Ideal-nonideal*, Eugen Huzum
- *Interpretare şi societate*, Corneliu D. Bîlbă (coord.)
- *Imaginarul. Construcţia şi deconstrucţia lumii*, Dan Gabriel Sîmbotin
- *Immanuel Kant. Poezie şi cunoaştere*, Vasilica Cotofleac
- *Introducere în filosofia minţii*, Teodor Negru
- *Înţelegerea filosofiei*, Yves Cattin
- *Jean Calvin. Providenţa, predestinarea şi estetica simbolului religios*, Mihai Androne
- *Lexic de filosofie*, Alain Graf
- *Marii filosofi contemporani*, Alain Graf
- *Marile curente ale filosofiei antice*, Alain Graf
- *Marile curente ale filosofiei moderne*, Alain Graf
- *Marile opere ale filosofiei antice*, Thierry Gontier
- *Marile opere ale filosofiei moderne*, Thierry Gontier
- *Marile probleme ale eticii*, Christine le Bihan
- *Philosophy in The Age of Applied Logic*, Ioan Biriş
- *Proiectele filosofiei kantiene*, Viorel Cernica
- *Situaţiile-limită în politică la Karl Jaspers*, Cătălin Spătaru
- *Teze kantiene în arhitectură*, Vasilica Cotofleac

Scanned with OKEN Scanner

ACADEMICA

Cartea aceasta este despre *locis obscuri*. Anume: a cui este expresia *Amicus Plato sed magis amica veritas?*, unde şi când a fost exprimată? Paternitatea ei este ascunsă, în joc par să fie Platon şi Aristotel, *Republica* şi *Etica Nicomahică*. Aristotel pare deranjat de o intervenţie a lui Platon din *Republica* (595 b-c) cu trimitere la Homer, îi răspunde ironic în *Etica Nicomahică* (1096 a) fără să-l numească în mod direct, trimiterea la Platon este însă evidentă. Astfel că lucrarea de faţă pleacă de la disputa Aristotel-Platon pe tema lui Homer şi urmăreşte destinul acestei dispute. Importanţa temei este dată chiar de actualitatea ei în sensul în care nu am identificat o astfel de cercetare amănunţită, cu siguranţă nu în ţară şi doar câteva articole semnificative în străinătate. Din acest punct de vedere, cartea aceasta este de tot originală şi, ca atare, cel puţin interesantă pentru piaţa de carte, şi pentru cititor, oricare ar fi el.

Anton Adămuţ

• Risipiţi în absolut. În căutarea Lânii de Aur • Unde s-a ajuns? Sau despre feluritele „amiciţii" • Risipiţi în relativ. Istoria spusei de la Cicero la Tarski • „Oglinda Dianei". De la Lâna de Aur la Creanga de Aur .

ISBN 978-606-24-0233-4
www.euroinst.ro
INSTITUTUL EUROPEAN

Scanned with OKEN Scanner